Relasi Maqoshid asy-Syari'ah & Hak-Hak Asasi Manusia (HAM)

Studi Pemikiran Abdul Majid al-Najar dalam Kitab *Maqashid asy-Syari'ah bi Ab'ad Jadidah*

Zahwa Syihab

RELASI MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH DAN HAM

Studi Pemikiran Abdul Majīd al-Najjār
dalam Kitab *Maqāṣid al-Sharī'ah bi Ab'ād Jadīdah*

Zahwa Syihab, Lc., MA.

SEJAHTERA KITA

KATA PENGANTAR

Buku ini berasal dari tesis penulis ketika menyelesaikan studi magister di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Secara spesifik, tema utama dari buku ini adalah pembahasan *maqāṣid al-syarī'ah* yang digagas oleh Abdul Majīd al-Najjār—seorang pemikir dan "maqāṣidī" kontemporer dari Tunisia. Sehingga apa yang diuraikan dalam buku ini lebih merupakan kajian pemikiran tokoh tentang elemen terpenting dalam kajian pemikiran hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*). Pada saat yang sama, buku ini juga menyajikan pergulatan pemikiran terkait bagaimana relasi *maqāṣid al-syarī'ah* dengan isu Hak Asasi Manusia yang terus berkembang dari masa ke masa.

Dalam proses penyelesaiannya, buku ini berutang kepada banyak orang yang tidak seluruhnya bisa disebutkan di sini. Kepada mereka semua, penulis haturkan terima kasih, penghargaan, serta permohonan maaf setulus-tulusnya. *Pertama*, tentu saja, penulis mengahaturkan terima kasih sebesar-besarnya kepada Almarhumah Prof. Dr. Hj. Huzaimah T. Yanggo, MA yang telah membimbing penulis selama melakukan penelitian. Kritik, saran, dan bantuannya membuat penyelesaian penelitian ini menjadi sesuatu yang menghibur dan menggairahkan. Juga Dr. Imam Sujoko, M.A, Dr. Hamka Hasan, MA dan Dr. Cahya Buana, MA selaku penguji saat penelitian ini diajukan. Dengan cara masing-masing, mereka telah membantu membuat rencana penulisan tesis ini menjadi sedikit lebih "rasional".

Tidak lupa saya haturkan terima kasih kepada seluruh jajaran pimpinan Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Asep Saepudin Jahar, MA selaku Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Dr. Hamka Hasan, Lc., MA selaku Wakil Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Didin Saepudin, MA selaku Ketua Program Studi Doktor Pengkajian Islam Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Dr. Asmawi, M.Ag selaku Sekretaris Program Studi Doktor Pengkajian Islam Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Arif Zamhari, M.Ag., Ph.D selaku Ketua Program Studi Magister Pengkajian Islam Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan Dr. Imam Sujoko, MA selaku Sekretaris Program Studi Magister Pengkajian Islam Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Ada momen-momen tertentu ketika penulisan buku ini terasa melelahkan dan menjemukan, terutama saat-saat ketika ia seakan-akan tiba pada sebuah *cul-de-sac*. Tetapi selalu ada sesuatu yang membuat semua itu menjadi tertanggungkan: kehadiran suami tercinta yang selalu memberikan *support*, motivasi, saran dan arahan melalui diskusi-diskusi ringan sampai berat. Untuk Mas Fikri, terima kasih banyak.

Bagian-bagian tertentu dari buku ini dirumuskan, dipertajam, diperbaiki, dan disempurnakan berdasarkan inspirasi, diskusi, saran, serta kritik dari beberapa pihak. Selain Ibu Huzaimah, Pak Arif, Pak Hamka dan Pak Sujoko yang telah disebutkan di atas, penulis juga berutang kepada

Bang Saifuddin Asrori, Kang Dani Ramdhani, Kak Sairi dan Kak Jakfar. Pun kepada Kak Ahsana, Kak Jehan, Mbak Umi, Kak Mutia, Kak Khusnul dan lainnya yang tidak bisa disebutkan semua, terima kasih untuk pertemanan indahnya selama menempuh kuliah di kampus SPs UIN Jakarta.

Dalam satu dan lain hal, buku ini juga harus dipandang sebagai bagian dari proses "perjalanan intelektual" penulis selama masa studi magister di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Karena itu, penulis juga ingin berterima kasih kepada Prof. Dr. Atho Mudzhar, MA., Prof. Dr. Iik Arifin Mansurnoor, M.A., Ph.D, Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA., Prof. Dr. Ahmad Rodoni, MM., Prof. Dr. Abdul Aziz Dahlan, Prof. Dr. Salman Harun, MA., Prof. Dr. Amin Suma, MA., Prof. Dr. Suwito, MA. (*Allah yarhamuhu*), Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, MA., Prof. Dr. Said Agil Munawwar, MA., Prof. Dr. Mundzir Suparta, MA., Dr. Fuad Jabali, M.A., Dr. Yusuf Rahman, MA., Dr. Khamami Zada, Arif Zamhari, MA., Ph.D., dan lain-lain untuk kuliah-kuliah yang inspiratif dan mencerahkan.

Terakhir, untuk Bapak dan Mamah (almh): Aab Syihabuddin dan Ghomisah, kepada siapa penulis mendedikasikan tesis sederhana ini dengan penuh cinta dan bakti. Juga pada tak lupa kakak dan adik serta keluarga: Fahmi Syihab, Alwi Syihab, dan Susi Susilawati. Serta keluarga besar Ponpes Putri Assalafiyyah 2. Terima kasih!

Selamat Membaca!

Zahwa Syihab

DAFTAR ISI

ABSTRAK

Buku ini mengkaji tentang pemikiran *maqāṣid al-syarī'ah* yang rumuskan oleh al-Najjār, seorang pemikir asal Tunisia yang lahir pada 28 Mei 1945, dalam karyanya *Maqāṣid al-syarī'ah bi Ab'ād Jadīdah* serta relasinya dengan isu HAM. Hal itu didasarkan pada fakta isu HAM dalam Islam diapresiasi secara variatif, diterima keseluruhan, diterima sebagian dan bahkan ditolak keseluruhan.

Metode penelitian yang digunakan dalam buku ini adalah kualitatif yang sifatnya penelitian kepustakaan (*library research*). Sumber data buku ini terbagi menjadi dua, yaitu primer dan sekunder. Sumber-sumber tersebut digali dengan menggunakan teknik dokumentasi. Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan historis dengan kerangka epistemik dan komparatif.

Temuan penelitian dalam buku ini di antaranya adalah *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Najjār adalah tujuan (*al-ghāyah*) diberlakukannya syariat Islam baik pada level universal maupun partikular. Definisi ini sesuai dengan penjelasan para pemikir maqāṣidī sebelumnya, seperti Ibn 'Āsyūr dan 'Ilāl al-Fāsī. Al-Najjār juga mengklasifikasikan *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi empat tujuan, yaitu melindungi nilai kehidupan manusia (*ḥifzh qīmat al-ḥayah al-insāniyyah*), melindungi esensi manusia (*ḥifzh al-dzāt al-insāniyyah*), menjaga masyarakat (*ḥifzh al-mujtama'*) dan menjaga lingkungan fisik (*ḥifzh al-muḥīṭ al-māddī*). Rumusan klasifikasi ini berbeda dengan klasifikasi *maqāṣid al-syarī'ah* menurut pemikir maqāṣidī kontemporer yang lain, seperti Jamāl al-Dīn Muhammad 'Aṭiyyah dan Aḥmad al-Raisūnī. Selanjutnya, al-Najjār juga menegaskan bahwa semua tujuan ini bertolak dan bermuara pada tujuan-tujuan syariat yang universal (*maqāṣid al-syarī'ah al-kulliyah*). Hal itu juga menunjukkan upaya al-Najjār untuk menjadikan orientasi

maqāṣid al-syarī'ah dari kemaslahatan yang cenderung parsial-individual kepada kemaslahatan universal-sosial.

Selain itu, buku ini juga menunjukkan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* yang digagas oleh al-Najjār memperlihatkan adanya korelasi dan kongruensi dengan HAM, terutama DUHAM dideklarasikan di Kairo. Itu terlihat dari penjelasan al-Najjār bahwa subtansi dari *maqāṣid al-syarī'ah* adalah terwujudnya kemaslahatan manusia, sebagaimana hal tersebut juga menjadi tujuan utama dari HAM. Sementara kongruensi antara *maqāṣid al-syarī'ah* dan UDHR yang dideklarasikan oleh PBB tidak seluruhnya tapi ada sebagian yang bertentangan, misalnya hak yang mengatur kebebasan manusia.[]

PENDAHULUAN

Sebagian pemikir menyebutkan bahwa hukum adalah sesuatu yang tidak cukup hanya dipandang sebagai *model of reality* (representasi dari realitas), tapi sekaligus harus dipahami sebagai *model for reality* (konsep bagi realitas). Jika hukum hanya sebagai *model of reality,* maka itu berarti bahwa hukum bersifat pasif. Sebaliknya, jika hukum sekaligus dihadirkan sebagai *model for reality,* maka hukum akan bersifat aktif. Tentu saja, hukum dalam pengertian kedua ini diharapkan agar hukum benar-benar mampu menjawab problematika yang ada di masyarakat. Hal itu disebabkan oleh realitas yang terus berkembang, sementara teks (hukum) sangat terbatas,[1] sehingga perlu pendekatan dan metodologi baru dalam menafsirkan dan menemukan hukum responsif.

Posisi manusia dalam konteks hukum merupakan *al-mukhātab bi al-hukm*, yakni manusia idealnya dipertuankan oleh hukum dan bukan sebaliknya. Namun realitasnya, hukum justru kerap dipahami sebagai suatu produk pemikiran yang statis, *untouchable* dan final. Pemahaman semacam ini kemudian menjadikan hukum tidak dinamis, tidak adaptif dan tidak responsif terhadap berbagai persoalan manusia. Akibatnya hukum sebagai institusi keadilan tersandera oleh kepentingan-kepentingan kelompok minoritas yang secara tidak sengaja telah menodai hukum sendiri. Akhirnya, para

---

[1] Hal ini sesuai dengan apa yang pernah diilustrasikan oleh Abdul Wahab Khallaf bahwa "*inna nushūs al-Qur'ān wa al-Sunnah mahdudah wa mutanahiyah wa waqai' al-nās wa aqdiyatuhum ghair mahdudah wa la mutanahiyah fala yumkin an takūna al-nushūs al-mutanahiyah wahdaha hiya al-masdar at-tasyri'ī limā lā yatanāha*". Lihat Usman Husein, *al-Ahkām al-Islāmiyyah al-Mu'ashirah fī Ijtihād al-'Ulamā' al-Ashiyyīn,* (Aceh: Araniry Press, 2006), h. 19

pencari keadilan seolah-olah menjadi korban dari system hukum yang ada.

Secara simplistis, hukum adalah produk ijtihad manusia, tak terkecuali hukum Islam yang dikenal dengan fikih.[2] Terlepas dari perbedaan istilah yang dilabelkan kepada hukum (positif) maupun hukum Islam, namun pada dasarnya hukum dibuat untuk merespon dan menjawab persoalan-persoalan hukum yang terjadi di tengah masyarakat. Karena obyek hukum adalah tindakan prilaku manusia, maka secara alamiah prilaku manusia tentu akan terus berubah sesuai budaya dan pengetahuan yang melingkupinya. Dengan demikian, hukum juga akan mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Perubahan yang dinamis dalam hukum mengindikasikan bahwa hukum itu hidup. Karenanya, hukum dituntut untuk selalu mengalami pembaruan sesuai konteksnya agar menjadi *problems solver* atas problematika yang ada. Jika tidak, maka akan terjadi kekosongan hukum[3]

---

[2] Jasser membedakan antara syariah, fikih dan fatwa yang kerap kali dipandang sebagai sinonim dari hukum islam (*Islamic law*). Menurut Jasser, "*syariah is the revelation that Muhammad had received and made practicing it the message and mission of his life., the quran and the prophetic tradition. Fiqh is the huge collection of juridical opinions that were given by various jurists from various schools of thought, in regards to the application of the shariah (above) to their various real life situations throughout the past fourteen centuries. Fatwa is the application of shariah or fiqh (above) to muslims real life today*". Lihat selengkapnya Jasser Auda, *Maqashid Shariah as Philosophy of Islamic Law*, (London: IIIT, 2008), h. xxiii, selaras dengan pendapat 'Asymāwī terkait pembahasan mengenai perbedaan Agama (syariat) dan pemahaman agama (fiqih) lihat Muhammad Sa'īd al-'Asymāwī, *Ushūl al-Syarī'ah* (Beirut: al-Instisyar al-'Araby, 2004), h. 72

[3] Sebagian peneliti menjelaskan bahwa yang dimaksud kekosongan hukum adalah ketika; (1) Peraturan perundang-undangan tidak fleksibel. Tidak mudah menyesuaikannya dengan

yang menimbulkan *disharmony* tatanan sosial kehidupan masyarakat.

Dalam studi hukum Islam, *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan sebuah konsep yang sangat penting dan vital. Menurut Ismail Ḥabīb, istilah *maqāsid* pertama kali muncul dalam karya al-Tirmidzī al-Hakīm (w. 320 H) yang berjudul *al-Ṣalāh wa Maqāṣiduhā*.[4] Dalam perkembangannya, konsep ini kemudian terus mengalami proses metamorfosis baik dari aspek "nilai" maupun pendekatannya. Sebagai sebuah nilai, *maqāṣid al-sharī'ah* sendiri merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kajian Ushūl al-Fiqh, seperti *maṣlahah-mursalah, istihsān, qiyās,* dan lain sebagainya. Sementara dari segi pendekatannya, *maqāshid al-sharī'ah* kerap kali dianggap sebagai sebuah konsep yang memiliki peran signifikan dalam menetapkan sebagian besar hukum Islam, terutama terkait dengan masalah dan problematika kontemporer.[5]

---

masyarakat. Pembentukan peraturan perundang-undangan membutuhkan waktu dan tatacara tertentu sementara mesyarakat berubah terus bahkan mungkin sangat cepat. Akibatnya terjadi jurang pemisah antara peraturan perundang-undangan dengan masyarakat. (2). Peraturan perundang-undangan tidak pernah lengkap untuk memenuhi semua peristiwa hukum atau tuntutan hukum dan ini menimbulkan apa yang lazim disebut kekosongan hukum. Bagir Manan & Kuntana Magnar, *Beberapa Masalah Hukum Tata Negara Indonesia*, (Bandung: Alumni, 1993), h.8

[4] Bakr Ismā'il Ḥabīb, *Maqāsid al-Syarī'ah: Ta'shīlan wa Taf'īlan,* (Dakwah al-Haq, 2003), h. 89. Ahmad ar-Raisuni dianggap pakar terbaik dalam menjelaskan sejarah perkembangan *Maqāsid al-Syarī'ah,* lihat karyanya yang berjudul *Nadzariyyat al-Maqāṣid 'Inda Al-Imām al-Syathibī* (Kairo: Dar al-Kalimah, 2013), h. 25

[5] Menurut Maulidi, *Maqāṣid al-syarī'ah* merupakan sebuah kritik atas paradigma hukum "tekstualis" yang hanya berbasis pada absolutisme teks serta abai terhadap kemaslahatan sebagai tujuan hukum. Sementara orientasi utama dari hukum Islam sendiri, dan

Urgensi konsep *maqāṣid al-sharī'ah* dalam kajian hukum Islam setidaknya bertolak dari hal-hal berikut ini; *pertama,* secara umum, hukum Islam diyakini sebagai hukum yang bersumber dari wahyu dan diperuntukkan bagi umat manusia, sehingga akan selalu berhadapan dengan perubahan sosial. Pada konteks tersebut, maka mungkinkah hukum Islam yang sumber utamanya (al-Qur'an dan Sunnah) turun pada beberapa abad yang lampau dapat terus beradaptasi dengan perubahan sosial?. Jawaban atas pertanyaan semacam ini oleh sebagian pemikir dapat diberikan dengan menganalisis elemen penting dalam hukum Islam, yaitu *maqāṣid al-sharī'ah. Kedua,* secara historis, sesungguhnya kajian tentang *maqāṣid al-sharī'ah* telah diaplikasikan sejak masa-masa paling awal Islam, masa Rasulullah dan Sahabat dan tabi'in. *Ketiga,* pengetahuan mendalam tentang *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan "bekal" yang sangat penting bagi para mujtahid dalam mengkaji persolan dan menetapkan hukum.[6]

---

hukum secara umum, adalah kemaslahatan universal. Lihat Maulidi, "Paradigma Progresif dan Maqāṣid al-Syarī'ah: Manhaj Baru Menemukan Hukum Responsif", dalam *ASY-SYIR'AH: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum,* Vol. 49, No. 2 (Desember 2015), h. 251-264

[6] Abdul Wahhab Khallaf menyatakan bahwa nash-nash syari'ah itu tidak dapat dipahami secara benar kecuali oleh seseorang yang mengetahui *Maqāṣid al-syarī'ah.* Lihat Abdul Wahab Khallāf, '*Ilm Ushūl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmmiyyah, 1968), h. 198. Pendapat ini sejalan dengan pandangan Wahbah al-Zuhailī yang menegaskan bahwa pengetahuan tentang *maqashid al-syari'ah* merupakan sesuatu yang urgen (*dharūrī*) bagi para mujtahid ketika hendak memahami nash dan melakukan *istinbath* hukum, dan bagi orang lain dalam rangka mengetahui rahasia-rahasia dibalik ketetapan syari'ah. Bahkan, lanjut al-Zuhailī, fungsi dari *maqashid al-syarī'ah* bagi seorang mujtahid ketika menghadapi dua atau lebih dalil yang bertentangan adalah sebagai "alat kompromi" (*al-tawfīq*). Lihat Wahbah al-

Sementara menurut Samīh Abdul Wahhab al-Jundī, urgensi ataupun fungsi dari *maqāṣid al-sharī'ah* dalam hukum Islam adalah sebagai berikut; (1) membantu meminimalisir kemungkinan terjadinya kontroversi diantara para mujtahid. Hal itu didasarkan pada pandangan umum di kalangan para mujtahid bahwa aspek-aspek yang menyangkut kemaslahatan manusia harus selalu diprioritaskan tanpa harus mengabaikan kewajiban atas Tuhan. (2) membantu ketika terjadi *ta'ārudh* dan *tarjīh al-ahkām.* (3) membantu memahami arah dan tujuan dari *naṣṣ-naṣṣ syar'ī.* (4) diperlukan dalam memutuskan fatwa. (5) perangkat yang dibutuhkan dalam mengeksplorasi *'illat* dalam kerja *istinbāṭ* melalui metode *qiyās.* (6) membantu menyelesaikan terjadinya kontroversi pendapat para sahabat dan tābi'in. (7) diperlukan ketika mengelaborasi hadith-hadith Āhād. (8) dibutuhkan dalam proses *istinbāṭ al-aḥkām* yang tidak ada dalil verbalnya dan tidak bisa di-*qiyās*-kan karena tidak ada *jāmi'* antara *maqīs* dan *maqīs 'alaih.* Dengan demikian, *khulūdiyyat al-syarīah* dan *al-Islām shālih li kulli zamān wa makān* menemukan relevansinya.[7]

Tokoh yang seringkali dianggap sebagai pioner dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah* adalah Abu Ishāq al-Syātibī (w. 790 H). Anggapan tersebut bisa dilihat, misalnya, dalam komentar yang ditulis oleh Abdullah Darrāz sebagai

---

Zuhaili, *Ushūl al-Fiqh al-Islamiy,* (Damaskus: Dar al-Fikr al-Islamiy, 2001), vol. 2, h. 1045

[7] Lihat Samīh Abdul Wahhāb al-Jundī, *Ahammiyat al-Maqāṣid fi al-Syarīah al-Islāmiyyah wa Atsaruhā fī Fahm al-Naṣṣ wa Istinbāṭ al-Ḥukm,* (Beirut: Muassasah al-Risālah Nāsyirun, 2008), h. 97-98. Dengan ringkas, menurut Abdul Majīd al-Najjār, fungsi dari pemahaman terhadap *Maqāṣid al-syarī'ah* dari hukum terletak pada wilayah teoritis sekaligus praktis; memahami teks hukum dengan benar sekaligus mengaplikasikannya dengan benar pula. Lihat Abdul Majīd al-Najjār, *Maqāṣid al-Syarī'ah bi Ab'ād Jadīdah,* (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2008), h. 18

pengantar di buku *al-Muwāfaqāt* karya al-Syāṭibī. Untuk menyimpulkan (*istinbāt*) hukum-hukum syarī'at, seseorang harus memiliki pengetahuan yang mendalam tentang dua hal; bahasa Arab dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam konteks tersebut, Abdullah Darrāz kemudian menulis, "demikianlah, ilmu Ushūl [Fiqh] kehilangan bagian yang agung, yaitu bagian yang mengkaji salah satu pilar penyangganya [*maqāshid al-sharī'ah*]", hingga akhirnya Allah swt. memunculkan Abū Ishāq al-Syātibī di abad 8 Hijriah..."[8].

[8] Abdullah Darrāz, "Mukaddimah", dalam Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), h. 5. Bahkan untuk menekankan signifikansi atas pembaharuan yang dilakukan al-Syātibī dalam bidang Ushūl al-Fiqh, 'Ābid al-Jābirī mengungkapkan bahwa apa yang dilakukan al-Syatibi melalui karyanya *al-Muwāfaqāt* sebagai proyek *i'ādah ta'shīl al-ushūl* (pendasaran kembali ilmu Ushūl Fikih). Lihat selengkapnya Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Wijhat al-Nazhar,* (Beirut: Markaz Dirāsat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1994), h. 57. Selain itu, urgensi peran al-Syatibi juga terlihat dalam penisbatan gelar "*al-mu'allim al-awwal*" dalam perumuhan konsep *Maqāṣid al-syarī'ah* serta "*hujjah min hujaj al-syarī'ah wa 'alam min 'alām Maqāṣidihā*" kepadanya. Lihat misalnya Tāhir al-Misawī, "al-Syaikh Muhammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr wa al-Masyrū' al-Lafzhī lam Yaktamil", dalam Muhammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* (Oman: Dār al-Nafāis, 1999), h. 101. Bandingkan pula dengan Maribel Fierro, "Al-Shātibī", dalam C.E. Bosworth, dkk [ed.], *The Encyclopaedia of Islam, WebCD Edition* (Leiden: Brill Academic Publisher, 2003). Lihat juga pernyataan Ahmad al-Raysūnī ".... demikianlah teori *Maqāṣid al-syārī'ah* yang digagas dan dikembangkan oleh al-Syatibī yang sangat penting bagi para generasi setelahnya........ Sebab itu, bagi setiap orang yang hendak mengkaji *Maqāṣid al-syarī'ah,* maka terlebih dahulu ia harus mengkaji dan memahami secara utuh dan mendalam tentang pemikiran *Maqāṣid al-syarī'ah* yang telah ditulis al-Syātibī. Lihat selengkapnya ulasan ini dalam Ahmad al-Raysūnī, *Nazhariyyāt al-*

Pada periode berikutnya, tokoh-tokoh yang memiliki perhatian serius tentang kajian *maqāṣid al-sharī'ah* terus bermunculan. Misalnya, Thāhir Ibn 'Āsyūr (w. 1973 M) yang memandang urgensi konsep *maqāṣid al-sharī'ah* bukan saja sebagai prinsip mendasar (*al-mabda'*) atas ijtihad, namun juga sebagai pendekatan (*muqtarabah*) dalam ijtihad. Bahkan dengan tegas Ibn 'Āsyur menyatakan bahwa dalam merumuskan hukum Islam, hanya berpatokan pada pendekatan dalil-dalil *lafzhiyyah* (*linguistic approach*) tidaklah cukup, tapi juga harus dilengkapi dengan pendekatan kausasif dan teologis.[9]

Pada perkembangan selanjutnya, hukum Islam selalu dituntut untuk dapat menjawab persoalan dan problematika jaman yang terus berubah. Disamping itu, ia juga hadir dengan visi demi terwujudnya kemaslahatan sekaligus mengantisipasi munculnya kemudaratan bagi umat manusia. Sebagaimana teori populer dalam hukum Islam (*Ushūl al-Fiqh*) "tujuan umum *sharī'ah* Islam adalah mewujudkan kepentingan umum melalui perlindungan dan jaminan kebutuhan-kebutuhan manusia baik pada level primer (*darūriyyah*), sekunder (*hājjiyah*), dan tersier (*tahsiniyyah*)".[10] Dengan dua visi utama (*main purposes*) ini, maka hukum Islam selalu diandaikan agar selalu relevan di setiap masa dan tempat (*shālih li kulli zamān wa makān*). Dalam konteks ini, mayoritas pemikir hukum Islam berpandangan bahwa

---

Maqāṣid 'inda al-Imām al-Syātibī, (Kairo: Dār al-Kalimah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2013), h. 18

[9] Lihat Muhammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), h. 20

[10] Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilm Ushūl al-Fiqh,* (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah), h. 198-200

maqāṣid al-sharī'ah adalah salah satu metode yang "ampuh" untuk mewujudkan visi hukum Islam tersebut.[11]

Melalui penalaran di atas, maka sejatinya *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan bagian penting dalam hukum Islam yang mampu menghadirkan hukum-hukum progresif-kontekstual seiring tuntutan jaman yang terus berubah. Diantara isu aktual sejak akhir abad ke 20 hingga masa kontemporer ini adalah masalah Hak Asasi Manusia (HAM).[12] HAM diyakini oleh hampir seluruh masyarakat Internasional sebagai sistem nilai yang bersifat umum dan menyeluruh (universal), sehingga ia selalu relevan dan kontekstual dengan kehidupan manusia, termasuk dalam hukum Islam. Pengakuan terhadap eksistensi HAM memang tidak sepenuhnya sudah final karena ada beberapa bagian yang digugat oleh para peneliti, seperti persoalan terkait dengan asal-usulnya. Misalnya, sebuah menelitian yang menyebutkan bahwa asal-muasal HAM adalah *code of law* yang digagas King Hamurabi (2130-2088 SM.), Babilonia. Pandangan ini kemudian ditentang oleh sebagian penelitian lain karena tidak memiliki bukti historis yang memadai. Justeru bukti sejarah yang paling awal dan sampai pada kita tentang asal-usul HAM adalah Undang-Undang Republik Roma yang di dalamnya memuat tentang jaminan atas pemenuhan hak kepada warga negaranya dalam partisipasi dalam soal hukum dan memilih pejabat negara.[13]

---

[11] Lihat misalnya Muhammad Hasim Kamali, *Maqāṣid al-syarī'ah Made Simple,* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), h. 1

[12] Adapun nilai-nilai HAM yang disepakati oleh dunia Internasional dan dideklarasikan oleh PBB yang merangkum sekitar 30 nilai. Lihat pada *Universal Declaration of Human Rights,* (United Nations, 2015), h. 4-63

[13] Akh. Minhaji, "Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim", dalam *'Ulūm al-Qur'ān,* Vol. 2. 1993, h. 19

Terlepas dari perdebatan seputar beberapa aspek tentang eksistensinya, namun HAM memuat nilai dan tujuan mulia, yaitu upaya untuk memposisikan manusia secara setara tanpa ada deskriminasi suku, bangsa, warna kulit, atau agama. Sebab ketika hak-hak dasar ini dirampas dan dieksploitasi, maka eksistensi manusia menjadi tidak sempurna. Berdasarkan hal tersebut, maka upaya penegakan HAM ini merupakan sebuah keharusan yang tidak bisa ditawar lagi[14] karena ia merupakan kebutuhan asasi manusia yang telah ada sejak lahir.[15] Selain itu, menegakkan HAM menjadi tantangan serius sebagai bentuk upaya dalam membuktikan komitemen kemanusiaan. Yudi Latif menjelaskan bahwa komitmen penegakan HAM tidak terbatas pada pemuliaan hak-hak sipil dan politik, melainkan juga pemenuhan hak ekonomi, sosial dan budaya.[16] Karena cakupannya yang luas tersebut, maka upaya-upaya penegakan HAM akan selalu menghadapi tantangan yang tidak ringan.

Istilah HAM pertama kali dirumuskan secara eksplisit pada abad ke-18.[17] Namun jika ditelusuri secara lebih mendalam, konsep HAM sesungguhnya telah ada jauh pada masa-masa sebelumnya. Konsep ini kemudian terus mengalami perkembangan hingga menjadi sebuah konsep yang tidak bebas nilai dan kepentingan. Menurut Todung

---

[14] Hendro Prasetyo & Ahmad Sahal, "Universalisme HAM: Tanggapan Islam", dalam *ISLAMIKA,* Vol. 2, Oktober-Desember 1993, h. 91

[15] Lihat Zuly Qodir, *Syari'ah Demokratik: Pemberlakuan Syari'ah Islam di Indonesia,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 160

[16] Yudi Latif, *Mata Air Keteladanan: Pancasila dalam Perbuatan,* (Bandung: Mizan, 2014), h. 243

[17] P. Van Dijk, "Hukum Internasional Mengenai Hak-hak Asasi Manusia" dalam Peter Behr *et.al* (ed), *Instrumen Internasional Pokok Hak-hak Asasi Manusia,* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1997), h. 11

Mulya Lubis, konsep HAM berkaitan dengan banyak aspek yang berkait-kelindan dengan tempat dan aktornya. Salah satu faktor esensial yang mempengaruhinya adalah doktrin-doktrin yang dianut. Dengan demikian, saat konsep HAM dirumuskan masyarakat Barat, maka hukum kodrat dan alam Barat berpengaruh secara signifikan. Hingga akhirnya konsep tersebut kemudian melahirkan konsep baru yang dikenal dengan hak-hak asasi manusia.[18]

Persoalan berikutnya adalah tentang bagaimana HAM diapresiasi dalam dunia Islam?. Sebagai sebuah wacana, tentu saja ia selalu berhadapan dengan pro dan kontra ketika bersentuhan langsung dengan kehidupan sebuah kelompok atau masyarakat. Al-Na'im mengklasifikasi kontroversi yang ada dalam masyarakat Muslim menjadi empat. *Pertama,* menolak HAM secara total. Respons ini diwakili oleh kelompok tradisional; menolak seluruh bentuk ide dan gagasan pembaharuan karena dibayang-bayangi memori kejayaan Islam masa lampau. *Kedua*, secara aktif berusaha mengubah lingkungan dalam pengertian yang fundamental sehingga supremasi Muslim dalam urusan-urusan dunia dapat dipugar kembali. Sikap ini diwakili oleh kelompok militan dari para ideolog, seperti Maududi, Khomeini, Hasan al-Bana, Sayyid Qutb dan lain sebagainya. Upaya itu diwujudkan dengan membangkitkan kembali gagasan negara Islam dengan mengikuti model Khulafa al-Rāsyidīn. *Ketiga*, mencari sintesis antara nilai-nilai Islam dan nilai-nilai modern. Respon kategori ini diberikan oleh kalangan modernis. *Keempat*, terdiri dari kalangan Muslim yang "mengekor" pada pandangan dunia (*worldview*) Barat

---

[18] Todung Mulya Lubis, *In Search of Human Right: Legal-Political Dilemmas of Indonesia's New Order 1966-1990,* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), h. 15

yang memisahkan antara agama dan negara. Oleh karena itu, mereka menganut sekularisme.[19]

Sedangkan Mayer mengklasikasikan respon yang terjadi dalam masyarakat Muslim terkait HAM menjadi dua kelompok utama. *Pertama,* kelompok liberal; kelompok yang cenderung untuk menerima prinsip-prinsip hak-hak asasi manusia Internasional. Pandangan semacam ini, lanjut Mayer, dilandasi oleh sudut pandang mereka yang bersifat reformis, progresif dan demokratis. *Kedua,* kelompok konservatif; kelompok yang menentang upaya demokratisasi dan penerapan hak-hak asasi manusia modern karena mereka cenderung anti perubahan atau menentang setiap perubahan atau pembaharuan yang terjadi.[20]

Sementara itu, jika ditelusuri lebih jauh, al-Na'im sendiri ternyata tidak memilih untuk masuk pada salah satu dari empat kelompok yang ia petakan. Menurutnya, upaya-upaya yang dilakukan oleh berbagai kelompok tersebut tidak memberikan solusi terbaik dalam memecahkan persoalan-persoalan yang dihadapi oleh umat Islam saat ini. Justeru ia mencoba untuk menawarkan sebuah upaya untuk mempertemukan norma-norma hak-hak asasi manusia dengan asas-asas melalui pandangannya bahwa semua tradisi budaya-keagamaan, termasuk Islam, menganut prinsip sama, yaitu "Aturan Emas" (*Golden Rule*); "Sebuah prinsip yang menyatakan bahwa siapa pun harus memperlakukan orang lain seperti dia mengharapkan orang lain memperlakukan

---

[19] Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward in Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Rihgts and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1990.), h.79-83. Bandingkan dengan Istiaq Ahmed, "Konstitusionalisme, HAM dan Reformasi Islam," dalam *Dekonstruksi Shari'ah II*, terj. Farid Wajidi. (Yogyakarta: LKiS, 1996.), h. 70-71

[20] Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradisition and Politics*, (London: Pinter Publishers, 1995), h. 21

dirinya".[21] Pada tahap selanjutnya, prinsip ini dijadikan sebagai basis untuk mengembangkan hak-hak asasi manusia universal.

Penolakan terhadap konsep HAM Barat ternyata berimplikasi pada munculnya kreativitas berupa pencarian konsep hak-hak asasi dalam Islam. Mereka yang melakukan upaya ini berkeyakinan bahwa Islam memiliki ajaran yang dapat menjamin terpeliharanya hak-hak setiap insan. Keyakinan ini didasarkan kepada adanya ajaran yang sarat dengan muatan hak-hak asasi. Ayat-ayat al-Qur'an maupun hadith Nabi yang banyak menyinggung persoalan yang berkaitan dengan kandungan HAM ini[22] meskipun ada beberapa interpretasi ayat yang disinyalir mengandung unsur diskriminasi jika diukur dengan standar HAM modern.[23] Berdasarkan kepada argumen tersebut, kelompok ini berpendapat bahwa tidak cukup kuat alasan yang mengatakan

---

[21] Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward in Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Rihgts and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1990), h. 162-163

[22] Baharudin Lopa, *Al-Qur'an dan Hak-hak Asasi Manusia*, (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1996), h. 19

[23] Dalam tulisannya, Riffat Hassan mengakui adanya kecenderungan di sebagian umat Muslim bahwa konsep HAM dipandang sebagai konsep sekuler dan karenanya tidak bisa diterima sepenuhnya dalam Islam. Sebagai ilustrasi, Riffat Hassan menyebut beberapa negara Islam yang memiliki kecenderungan tersebut, seperti Pakistan yang memandang HAM yang didekrasikan oleh PBB, kendati pun hampir seluruh negara menyepakatinya, namun ia tidak serta merta menjadi konsep yang bisa diterima seutuhnya karena Islam memiliki dasar-dasar sendiri tentang hak-hak asasi manusia yang sebagiannya tidak sesuai (*incompatible*) dengan UDHR. Lihat uraian lengkapnya dalam Riffat Hasan, "Are Human Rights Compatible with Islam", dalam *The Issue of The Rights of Women in Muslim Communities,* tth, h. 1-13

bahwa Islam tidak mempunyai konsep hak-hak asasi manusia.

Ibn Farhun misalnya, mencoba mengelaborasi sumber hukum Islam sebagai doktrin pemerintahan ke dalam enam prinsip HAM. Prinsip-prinsip tersebut adalah: perlindungan terhadap kehidupan, perlindungan terhadap akal, perlindungan terhadap sikap, perlindungan terhadap harta benda, dan perlindungan dari segala bentuk kejahatan. Sementara Abdul Aziz Said menetapkan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam yang berkaitan dengan hak-hak asasi manusia adalah prinsip kemerdekaan individu, kesatuan umat, perlindungan terhadap minoritas, kewajiban bersama terhadap kesejahteraan umum dan tanggungjawab terhadap keselamatan generasi masa depan.[24]

Selain kedua intelektual tersebut, sesungguhnya masih banyak rumusan prinsip-prinsip HAM yang diajukan oleh para intelektual Muslim dari berbagai wilayah di dunia. Tentu saja, formulasinya bermacam-macam, walaupun inti dan tujuannya sama, yaitu memberikan dan melindungi hak-hak manusia yang seharusnya mereka dapatkan. Secara garis besar, sebagaimana yang dikatakan oleh Shekh Shaukat Husain bahwa HAM yang ditetapkan dalam Islam dapat dikategorikan menjadi dua. *Pertama*, HAM dasar yang telah diletakkan oleh Islam karena dia sebagai manusia. Hak-hak tersebut meliputi, antara lain, hak hidup, hak milik, kemerdekaan pribadi, mendapatkan keamanan, dan lain-lain. *Kedua*, HAM yang telah dianugerahkan oleh Islam bagi warga negara atau rakyat yang berada dalam situasi, posisi, status tertentu dan lain-lain yang mereka miliki. Hak-hak yang termasuk dalam kategori ini adalah hak-hak khusus

---

[24] C.G. Wereramantry, "Islam and Human Rights," dalam Tahir Mahmood (ed.). *Human Rights in Islamic Law* No.1. t.k.p: IOS Series, t.th., h. 21-22

yang diberikan kepada non-Muslim, kaum wanita, pekerja, anak-anak dan lain sebagainya.[25]

Upaya menemukan rumusan HAM ini semakin menguat dan memperoleh apresiasi dari beberapa negara Islam. Beberapa negara yang tergabung dalam Dewan Islam (*Islamic Council*) yang antara lain terdiri dari Mesir, Pakistan, dan Saudi Arabia, membidani lahirnya deklarasi HAM versi Islam. Sebagai upaya responsif, deklarasi ini merupakan bentuk keseriusan menghadapi dinamika dan tantangan global yang tidak ringan. Terlepas dari berbagai berbagai kelemahan yang ada, apa yang dihasilkan penting untuk diapresiasi. Rumusan tentang hak-hak asasi manusia tersebut kemudian terkenal dengan nama Universal Islamic Declaration of Human Rights (UIDHR), yang dideklarasikan oleh Dewan Islam di London pada bulan September 1981.[26]

Deklarasi tersebut merupakan usaha serius memberikan jawaban terhadap tuntutan perkembangan dunia kontemporer yang mengharuskan untuk menentukan formulasi hak-hak asasi manusia dalam Islam secara baku. Hasil deklarasi dapat dijadikan sebagai bahan perbandingan dengan rumusan HAM modern yang datang dari Barat. Melalui pembacaan secara kritis dan komprehensif bisa dilihat apa saja titik temu dan titik bedanya untuk kemudian direkonstruksi sesuai dengan kondisi yang ada.

Kendati demikian, upaya serius dalam menemukan konsep sekaligus implementasinya dalam bentuk deklarasi tersebut juga mendapatkan kritik dari berbagai pihak. Misalnya, Mayer yang menyatakan bahwa produk HAM versi Islam bukanlah produk budaya yang *genuine*. Rumusannya dinilai oleh Mayer sebagai hasil transplantasi dari konsep

---

[25] Shekh Shaukat Husain, *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, terj. Abdul Rochim, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 59

[26] Mayer, *Islam and Human …..*, h. 22

HAM modern. Hal ini dapat dibuktikan dengan melihat rumusan-rumusan hak yang terdapat dalam UIDHR secara teknis ternyata banyak mempunyai kesamaan dengan rumusan HAM modern (UDHR PBB tahun 1948).[27]

Kritik Mayer memang sulit untuk dibantah. Jika dicermati, secara teknis memang terdapat kemiripan antara rumusan UDHR dengan UIDHR. Dalam rumusan pasalnya memang memiliki banyak mempunyai kesamaan, antara lain rumusan tentang pemberian kebebasan, keadilan dan beberapa prinsip hak-hak yang lain. Karena itulah dugaan adanya transplantasi sebagaimana disinyalir Mayer dalam UIHDR cukup wajar. Dugaan transplantasi Mayer juga tidak sepenuhnya tepat. Ada hal substansial yang menjadi pembedanya, yaitu landasan filosofisnya. Dalam deklarasi Islam tentang HAM dinyatakan bahwa Islam telah memberikan suatu peraturan ideal tentang HAM kepada umat manusia sejak empat belas abad yang lalu. Hak-hak tersebut dimaksudkan agar manusia memiliki kehormatan dan martabat serta menghapuskan pemerasan, penindasan dan ketidakadilan. Sementara dasar dan landasan filosofis UDHR bersumber pada kultur dan tradisi masyarakat Barat atau Eropa.

Salah satu kritik terhadap HAM dalam masyarakat Islam adalah berkaitan dengan sifat universalitasnya. Secara normatif dinyatakan bahwa deklarasi HAM oleh PBB pada tahun 1948 diperuntukkan untuk semua bangsa sebagai sebuah standar yang tidak mengenal batas waktu dan perbedaan kebangsaan di seluruh dunia.[28] Namun pandangan

---

[27] Mayer, *Islam and Human …..*, h. 22

[28] Lihat John Kelsay & Twis, Summer B. Agama dan Hak-Hak Asasi Manusia, terj. Ahmad Suaedy dan Elga Sarapung, (Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1996), h. 57-58. Bandingkan juga dengan Madjid Khadduri, *Teologi Keadilan: Perspektif Islam*,

ini ditolak oleh sebagian sarjana Muslim, terutama dari kalangan fundamentalis. Argumentasi yang dikemukakan adalah deklarasi HAM bukanlah deklarasi yang bersifat universal karena setiap masyarakat, tidak terkecuali masyarakat Islam, mempunyai kultur dan tradisi tersendiri terkait dengan hak-hak asasi manusia. Islam juga telah mempunyai konsep kebebasan, keadilan, dan persamaan yang menjadi kerangka dasar dalam hak-hak asasi manusia.

Dalam perspektif historis, bisa disebutkan bahwa muncul dan berkembangnya pemikiran HAM hingga diberlakukan secara universal setelah dicetuskannya Pernyataan Umum tentang Hak-hak Asasi Manusia (Universal Declaration of Human Rights) pada 10 Desember 1948 memang tidak banyak melibatkan peran agama dan agamawan.[29] Sebab itu, wajar jika kemudian konsep HAM ini memunculkan perbedaan pendapat, bahkan pertentangan dan resistensi dari agama-agama yang ada.

Jika dalam HAM memandang bahwa prinsip kebebasan harus diberlakukan secara mutlak tanpa batas, maka Islam tidaklah demikian. Menurut sebagian pemikir Muslim, kebebasan tidaklah mutlak dan tanpa mengenal batas. Di dalam kebebasan tersebut selalu terdapat batas-batas tertentu yang harus dipahami. Kebebasan manusia tidaklah berarti bahwa mereka boleh bertindak semaunya. Dalam Islam, kebebasan tanpa batas merupakan sebuah ketidakmungkinan karena manusia berada dalam batas-batas ruang dan waktu, sementara orang lain juga memiliki kebebasan. Karena itulah tidak seorang pun berhak memaksakan kehendaknya atas orang lain. Kebebasan membawa konsekuensi pertanggungjawaban atas seluruh

---

terj. Mochtar Zoerni & Joko S. Kahhar, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), h. 349

[29] Syamsul Arifin, *Studi Agama, Perspektif Sosiologis dan Isu-isu Kontemporer*, (Malang: UMM Press, 2009), h. 252

tindakan dan pikirannya. Kebebasan dan tanggung jawab bagaikan dua sisi mata uang. Dengan demikian, saling memberikan perlindungan, rasa aman, dan penghormatan atas martabat merupakan tuntutan pada setiap orang.[30]

Munculnya kontroversi dan tarik-menarik antara afirmasi dan negasi di kalangan pemikir Muslim terkait dengan HAM ini, maka upaya-upaya penggalian kembali terhadap sumber-sumber ajaran Islam merupakan sebuah keniscayaan dalam rangka menghasilkan konsep-konsep baru tentang HAM yang bersifat egaliter dan adil dalam Islam. Dalam konteks ini, di antara para pemikir Muslim kontemporer yang memiliki perhatian cukup serius tentang upaya mengkontekstualisasikan hukum Islam melalui konsep *maqāṣid al-sharī'ah* dan dan relasinya dengan HAM adalah Abdul Majid al-Najjār. Seorang pemikir Muslim kontemporer asal Tunisia ini merupakan salah satu anggota Persatuan Ulama Muslim Internasional (*al-Ittihād al-'Ālamī li 'Ulamā' al-Muslimin*), yaitu sebagai ketua Komisi Penerjemahan, Penerbitan dan Penelitian.[31] Bentuk perhatian ini bisa dilihat, misalnya, ketika al-Najjār mencoba mengklasifikasi konsep *maqāṣid al-sharī'ah* secara lebih komprehensif[32] dan

---

[30] Pandangan semacam ini bisa dilihat, misalnya, dalam Husein Muhammad, *Menyusuri Jalan Cahaya: Cinta, Keindahan, Pencerahan*, (Yogyakarta: Bunyan, 2013), h. 117

[31] Profil al-Najjār bisa dilihat dalam https://www.cilecenter.org/ar/node/1128

[32] Lihat A.R. Masrifah & Achamd Firdaus, "The Framework of Maslahah Performa as Wealth Management System and Its Implication for Public Policy Objectives" dalam *MEDIA SYARI'AH (Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranatas Sosial),* Vol. 18, No. 2, Juli-Desember 2016, h. 240-241. Bandingkan dengan Evi Mutia, "Pendekatan Maqāsīd al-Syarī'ah Sebagai Pengukuran Kinerja Perbankan Syari'ah di Asia Tenggara" dalam *Jurnal Akuntansi dan Keuangan Indonesia,* Vol. 14, No. 2, Desember 2017, h. 183

memberikan penekanan yang kuat terhadap aspek manusia dan kemanusiaan.[33]

Berdasarkan latar belakang di atas, maka penilitian ini hendak menganalisis secara mendalam tentang pemikiran *maqāṣid al-sharī'ah* Abdul Madjid Najjār dan relasinya dengan HAM melalui kajian terhadap karya-karyanya seperti, *Maqāṣid al-sharī'ah bi Ab'ād Jadīdah, Khilāfat al-Insan Bayn al-Wahy wa al-'Aql, Fiqh al-Tadayyun: Fahman wa Tanzīlan, Mabāhits fī Manhajiyyat al-Fikr al-Islāmī,* dan lain sebagainya.

---

[33] Menurut al-Najjār, ketika Allah swt. menurunkan syari'at Islam sebagai bentuk "beban hukum" (*taklīf*) kepada manusia, maka sesungghunya syari'at tersebut tidak lain adalah semacam "fasilitas" untuk mencapai visi dari penciptaan manusia sendiri. Sebagai ilustrasi, al-Najjār kemudian menyitir beberapa ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang tujuan penciptaan manusia sebagai *khalīfah fī al-ardh* (QS. Al-Baqarah: 30) dan sebagai *'abdun* (QS. Al-Dzāriyyāt: 56). Lebih lanjut al-Najjār menjelaskan, jika visi ini tidak mungkin terwujud kecuali manusia tersebut mampu menjadi makhluk individual yang eksis di tengah sistem sosialnya, maka tujuan syari'at terkait dengan visi penciptaan manusia sebgai *khalīfah fī al-ardh* adalah terciptanya manusia yang eksis sebgai makhluk individual sekaligus sosial. Sebab itu, menurut al-Najjār, tujuan paling utama (*al-maqsad al-a'lā*) dari syari'at adalah jaminan terhadap manusia untuk memperoleh kebaikan dan kemaslahatan dalam hidupnya baik dalam ruang lingkup individual maupun sosial. Lihat selengkapnya, Abdul Majīd al-Najjār, *Maqāṣid al-Syarī'ah bi Ab'ād Jadīdah,* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008), h. 16-17. Selain itu, al-Najjār juga dipandang sebagai pemikir yang antusias dalam menghadirkan Islam sebagai agama yang humanis dan toleran. Lihat misalnya Hijrian A. Prihantoro, "Rekonstruksi Nalar Keberagamaan: Tekstur Baru Dialektika Pemaknaan Teks dan Konteks (Telaah Pemikiran Abdul Majīd al-Najjār dalam Buku *Fī Fiqh al-Tadayyun: Fahman wa Tanzīlan*)", dalam *Al Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial,* Vol. 10, No. 2, (2016), h. 1-16

Uraian dalam buku ini akan memusatkan perhatiannya dalam membahas *maqāṣid al-sharī'ah* serta relasinya dengan HAM yang digagas oleh Abdul Majīd al-Najjār. Karena itu, pembahasan dalam buku membatasi kajiannya terhadap beberapa hal berikut ini; *pertama,* memetakan kajian tentang HAM dan relasinya dengan hukum Islam. *Kedua,* kajian tentang konsep dan signifikansi *maqāṣid al-sharī'ah* dalam diskursus hukum Islam. *Ketiga,* pemikiran al-Najjār tentang konsep *maqāṣid al-sharī'ah* dan relasinya dengan HAM.

Kajian dalam buku ini berkaitan erat dengan bagian paling mendasar dalam hukum Islam, yaitu *maqāshid al-sarī'ah* dan relasinya dengan HAM. Karena itu, buku ini bisa mendorong atas munculnya perhatian kepada upaya-upaya mengkaji hukum Islam dengan sudut pandang yang luas. Lebih dari itu, buku ini juga diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam upaya kontekstualisasi hukum Islam dengan tuntutan jaman yang terus berubah, termasuk bagaimana relevansi hukum Islam dengan isu-isu kontemporer.

Sebagai sebuah sub-disiplin ilmu yang terus mengalami perkembangan dalam studi hukum Islam, tentu saja kajian tentang *maqāṣid al-sharī'ah* maupun HAM sudah banyak yang melakukan. Kendati demikian, kajian yang secara lengkap mengelaborasi dan menginvestigasi bagaimana relasi *maqāṣid al-sharī'ah* maupun HAM belum banyak dilakukan. Di samping itu, berdasarkan penelusuran yang penulis lakukan, belum ditemukan sebuah monograf tunggal yang mencoba mengkaji pemikiran hukum Islam al-Najjār, terutama terkait dengan konsep *maqāṣid al-sharī'ah* dan relasinya dengan konsep HAM. Adapun kajian tentang hukum Islam dan HAM maupun HAM dalam perspektif hukum Islam telah banyak dilakukan. Misalnya, artikel yang ditulis oleh Multazimah Binti Rafie dengan judul "The Universal of Human Rights and Maqāshid al-Sarī'ah: Gauging Resemblance & Aberration". Sebagaimana tampak

dari judulnya, Multazimah hendak menjelaskan tentang hubungan antara HAM dan *maqāṣid al-sharī'ah.* Jika dianalisis secara mendalam, lanjut Multazimah, hak-hak dasar manusia, seperti hak untuk hidup, setara, merdeka, dan lain sebagainya, marupakan hak-hak yang diatur serta dilindungi dalam Islam. Sehingga dengan demikian, HAM yang termuat dalam UDHR berkesuaian dengan HAM yang ada dalam *maqāṣid al-sharī'ah.*[34]

Begitu pula, tulisan Abdurrahman Kasdi yang berjudul "*Maqāṣid al-sharī'ah* dan Hak Asasi Manusia (Implementasi HAM dalam Pemikiran Islam)". Tidak jauh berbeda dengan sebelumnya, tulisan ini juga hendak menjelaskan bagaimana relasi HAM dan *maqāṣid al-sharī'ah.* Hanya saja, tampaknya tulisan ini cenderung lebih memusatkan perhatiannya tentang bagaimana implementasi HAM dalam konteks Islam. Menurut Kasdi, implementasi HAM sangat mungkin dilaksanakan melalui konsep *maqāṣid al-sharī'ah.* Selain itu, karena menurut pandangan Kasdi HAM terbagi pada beberapa klasifikasi; paling penting, penting, dan tidak penting, maka menurutnya, konsep *fiqh al-awaliyat* yang digagas oleh Yusuf Qardhawī adalah yang paling *compatible* tentang persoalan tersebut.[35]

Tulisan serupa juga bisa ditemukan dalam artikel yang berjudul "Hak Asasi Manusia (HAM) dalam Perspektif Hukum Islam" karya Rusdin Muhalling. Dengan menggunakan pendekatan teologis-normatif, yuridis dan sosiologis, Muhalling sampai pada kesimpulan bahwa pada

---

[34] Lihat uraian lengkapnya dalam Multazimah Binti Rafie, "The Universal of Human Rights and *Maqāṣid* al-Sarī'ah: Gauging Resemblance & Aberration", dalam *Conference Paper* Januari 2017, h. 1-9

[35] Abdurrahman Kasdi, "*Maqāṣid al-Syarī'ah* dan Hak Asasi Manusia (Implementasi HAM dalam Pemikiran Islam)", dalam *Jurnal Penelitian,* Vol. 8, No.2, Agustus 2014, h. 247-268

dasarnya Islam telah mengakomodasi semua bagian mendasar tentang konsep HAM. Hanya saja, tulisan ini tampaknya juga hendak membandingkan HAM dalam Islam dan HAM dalam persepektif—yang penulisnya sebut dengan—Barat. Menurut Muhalling, HAM dalam Islam bersifat teosentris; mengacu pada tuntutan ilahiyyah. Sementara HAM dalam konteks Barat cenderung antroposentris; mengacu sepenuhnya pada manusia. Lebih jauh, Muhalling juga mengkritik HAM dalam perspektif Barat. Menurutnya, berbeda dengan HAM dalam Islam yang tetap menyeimbangkan antara hak dan kewajiban, HAM di Barat justeru cenderung hanya menekankan pada aspek hak saja dan abai terhadap aspek kewajiban. Hal tersebut merupakan dampak dari paham individualisme dan materialisme yang berlebihan.[36] Penelitian-penelitian serupa juga bisa ditemukan, seperti "Korelasi Hak Asasi Manusia dan Hukum Islam" (karya Daniel Alfaruqi),[37] "Islam dan HAM: Perdebatan Mencari Titik Temu" (karya Ngainun Naim),[38] "Are Human Rights Compatible With Islam?" (Karya Riffat Hassan),[39] *Islam and Human Rights* (karya Muhammad Zafrullah Khan).[40] "Islamic Law and

---

[36] Rusdin Muhalling, "Hak Asasi Manusia (HAM) dalam Perspektif Hukum Islam", dalam *Jurnal Al-'Adl,* Vol. 11, No. 1, Januari 2018, h. 53-71

[37] Daniel Alfaruqi, "Korelasi Hak Asasi Manusia dan Hukum Islam", dalam *Jurnal Sosial & Budaya Syar'i,* Vol. 4, No. 1 (2017), h. 57-77

[38] Ngainun Naim, "Islam dan HAM: Perdebatan Mencari Titik Temu", dalam *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan,* Vol. 15, No. 1, Juni 2015, h. 83-102

[39] dalam Riffat Hasan, "Are Human Rights Compatible with Islam", dalam *The Issue of The Rights of Women in Muslim Communities,* tth, h. 1-13

[40] Muhammad Zafrullah Khan, *Islam and Human Rights,* (United Kingdom: Islam International Publications Ltd, 2017), h. 1-210

International Human Rights Law: Searching for Common Ground?: A Critical Review" (Karya Choudhury)[41]

Di sisi lain, kajian tentang *maqāṣid al-sharī'ah* dan tokoh-tokohnya juga telah banyak dilakukan, baik berbentuk buku, disertasi, tesis, maupun artikel jurnal. Misalnya, *Maqāṣid al-sharī'ah al-Islāmiyyah* (Muhammad al-Thahir Ibn 'Āsyūr),[42] *Nahwa Taf'īl Maqāṣid al-sharī'ah* (karya Jamāluddīn Muhammad 'Athiyyah),[43] *Maqāṣid al-sharī'ah ka Falsafah li al-Tasyrī' al-Islāmī: Ru'yatan Manzhumiyyatan* (Jaser Audah),[44] *Maqāṣid al-sharī'ah: Ta'shīlan wa Taf'īlan* (karya Muhammad Bakar Ismā'il Habīb),[45] *'Alāqat Maqāṣid al-sharī'ah bi Ushūl al-Fiqh* (Abdullah Ibn Bayyah),[46] *'Ilm Maqāṣid al-sharī'ah* (karya Nuruddīn Ibn Mukhtar al-Khādimī),[47] *al-Maqāshid fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (karya Abdurrahman Shalih Bābakar)[48] dan lain sebagainya.

---

41 Cyra Akila Choudhury, "Islamic Law and International Human Rights Law: Searching for Common Ground?: A Critical Review", dalam *Jo*

42 Muhammad al-Thahir Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* (Tunisia: Dār al-Salām, 2014)

43 Jamāluddīn Muhammad 'Athiyyah, *Nahwa Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah,* (Fransisco: al-Ma'had al-'Alālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2011)

44 Jaser Audah, *Maqāṣid al-Syarī'ah ka Falsafah li al-Tasyrī' al-Islāmī: Ru'yatan Manzhumiyyatan,* (Fransisco: al-Ma'had al-'Alālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2012)

45 Muhammad Bakar Ismā'il Habīb, *Maqāṣid al-Syarī'ah: Ta'shīlan wa Taf'īlan,* (t.tp, Idārat al-Da'wah wa al-Ta'līm, 2012)

46 Abdullah Ibn Bayyah, *'Alāqat Maqāṣid al-Syarī'ah bi Ushūl al-Fiqh,*

47 Nuruddīn Ibn Mukhtar al-Khādimi, *'Ilm Maqāṣid al-Syarī'ah,* (Riyadh: Maktabah al-'Ubaikān, 1421)

48 Abdurrahman Shalih Bābakar, *al-Maqāṣid fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* (t.tp: Huqūq al-Thab'i Mahfuzhat li al-Nasyr wa al-Muallif, 2002)

Beberapa literatur tentang kajian *maqāṣid al-sharī'ah* yang diuraikan di atas adalah buku-buku yang mengkaji *maqāṣid al-sharī'ah* dalam kerangka "normatif" karena fokus bahasannya berpusat pada uraian tentang konsep *maqāṣid al-sharī'ah* dalam studi hukum Islam tanpa uraian tentang "korelasinya" dengan isu-isu kontemporer, seperti HAM. Dengan demikian, dapat dikemukakan bahwa literatur-literatur tersebut berbeda dengan apa yang menjadi fokus kajian dalam buku ini baik dari aspek tema (*maqāṣid al-sharī'ah* dan relasinya dengan konsep HAM) maupun dari segi tokohnya (Abdul Majīd al-Najjār).

Buku ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yang data-datanya digali dari bahan-bahan pustaka tertulis,[49] baik berbentuk buku, artikel, dan literature-literatur sejenis. Sementara itu, metode yang digunakan dalam buku ini adalah metode kualitatif; prosedur penelitian yang didasarkan pada data-data tertulis maupun gambar melalui langkah-langkah analisis data yang unik dan mampu menggambarkan desain-desai yang berbeda.[50] Atau bisa juga disebut sebagai penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang atau perilaku yang dapat diamati.[51]

Pada sisi lain, buku ini lebih bersifat deskriptif dan analitis-interpretatif. Deskriptif, karena ia mencoba menggambarkan pemikiran *maqāṣid al-sharī'ah* Abdul Majīd al-Najjār dan relasinya dengan konsep HAM. Analitis-Interpretatif, karena ia berhubungan dengan upaya

---

[49] Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner,* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), h. 134

[50] Jhon W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Aproaches,* (California: SAGE Publications, Inc, 2014), h. 183

[51] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif,* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1996), h. 3

menguraikan dan menginterpretasi pemikiran *maqāṣid al-sharī'ah* Abdul Majīd al-Najjār dan relasinya dengan konsep HAM.

Adapun sumber data dalam buku ini diklasifikasikan menjadi dua; primer dan sekunder. Sumber primer penelitian ini adalah buku-buku karya Abdul Majīd al-Najjar, terutama *Maqāṣid al-sharī'ah bi Ab'ād Jadīdah.* Sementara sumber data sekundernya adalah tulisan-tulisan tentang hukum, hukum Islam, filsafat hukum, *maqāṣid al-sharī'ah,* konsep HAM, dan hal-hal lain yang relevan.

Data-data dalam buku ini dikumpulkan dengan menggunakan teknik dokumentasi; upaya mencari dan mengumpulkan data dari bahan-bahan tertulis, seperti catatan, transkip, buku, artikel, surat kabar dan lain sebaginya.[52] Melalui teknik ini, semua informasi yang tersebar luas di banyak literatur tersebut akan diperlakukan sebagai sama untuk kemudian diklasifikasi, investigasi, dan dikomparasi satu dengan lainnya.

Buku ini menggunakan pendekatan historis dalam kerangka epistemik[53] dan komparatif. Melalui pendekatan ini, maka pemikiran Abdul Majīd al-Najjār tentang *maqāṣid al-sharī'ah* dan relasinya dengan konsep HAM akan dipandang sebagai sebuah wacana (*discourse*) yang terbentuk dalam suatu *episteme* tertentu. Sehingga, pada tahap berikutnya, prosedur-prosedur, kondisi-kondisi, dan asumsi-asumsi yang

---

[52] Lihat Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik,* (Jakarta: Rineka Cipta, 2006), h. 231

[53] Arkoen berpendapat bahwa *episteme* adalah kriteria yang sangat baik dalam studi pemikiran karena ia berurusan dengan struktur wacana—dengan postulat-postulat implisit yang mengatur konstruksi sintaksis dari suatu wacana. Lihat selengkapnya Mohammed Arkoen, *Rethinking Islam Today,* (Washington: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1987), h. 5

memungkinkan wacana itu terbentuk dan berkembang akan juga dikaji dalam penelitian ini. Selain itu, pemikiran tersebut juga akan dibandingkan dengan pemikiran para tokoh yang lain sehingga aspek distingsi dari pemikiran al-Najjār dengan pemikir lain juga akan dianalisis.

Dengan pendekatan ini, maka yang akan dianalisis dalam buku ini berpusat pada dua persoalan utama. *Pertama,* bagaimana pamikiran Abdul Majīd al-Najjār tentang *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai salah satu konsep penting dalam hukum Islam dan asumsi-asumsi apa saja yang melatar belakanginya. *Kedua,* bagaimana pemikiran Abdul Majīd al-Najjār tersebut dapat diintegrasikan dan dikomparasikan dengan konsep HAM.

Agar uraiannya lebih fokus dan terarah, maka buku ini disusun berdasarkan langkah-langkah operasional yang terdiri dari beberapa bab pembahasan; *Bab pertama* merupakan pengantar dari penelitian ini yang mencakup latar belakang, permasalahan, signifikansi dan manfaat, penelitian terdahulu, metodologi, dan sistematika penelitian. *Bab kedua* berisi uraian tentang *maqāṣid al-sharī'ah,* konsep HAM, dan relasi antar keduanya. Bagian ini akan dimulai dengan uraian tentang konsep *maqāṣid al-sharī'ah* berikut perdebatan-perdebatan penting tentangnya dalam hukum Islam. Setelah itu, akan diuraikan tentang konsep HAM dan kontroversi yang mengitarinya untuk kemudian diakhiri dengan pemetaan secara sistematis tentang HAM dan hukum Islam.

Bab ketiga diperuntukkan pada uraian tentang hal-hal yang berkaitan dengan latar belakang kehidupan Abdul Majīd al-Najjār. Di dalamnya akan diuraikan tentang biografi Abdul Majīd al-Najjār beserta kondisi sosial dan politik di masanya, dilanjutkan kemudian dengan pemaparan singkat tentang karya-karyanya. *Bab keempat* berisi uraian tentang eksplorasi pemikiran Abdul Majīd al-Najjār tentang *maqāṣid al-sharī'ah* dan relasinya dengan konsep HAM. Uraian tentang pemikiran al-Najjār terkait *maqāṣid al-sharī'ah* ini akan dimulai dengan

uraian tentang definisi, klasifikasi dan aplikasi. Lalu pada bagian akhir akan diuraikan tentang bagaimana relasi antara *maqāṣid al-sharī'ah* yang digagas oleh al-Najjār dengan HAM. Dan terakhir, *bab kelima* menguraikan beberapa poin kesimpulan dan rekomendasi.

DISKURSUS *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH* DAN HAM

Bagian ini diperuntukkan pada uraian mengenai bagaimana HAM dipersepsi dalam dunia Islam. Namun sebelumnya, bagian ini akan dimulai dengan uraian secara sekilas tentang pembahasan mengenai *maqāṣid al-sharī'ah* yang dalam penelitian ini menjadi lensa yang darinya akan diurai bagaimana bentuk apresiasi Islam terhadap HAM. Pembahasan ini menjadi penting untuk menguatkan asumsi bahwa hukum Islam bersifat fleksibel dan adaptif terhadap isu-isu kontemporer. Sebab, hukum Islam dikonstruksi berdasarkan kondisi dan konteks yang mengitarinya.

Maqāṣid al-sharī'ah : Definisi dan Sejarah Perkembangannya

Secara etimologis kata *maqāṣid* merupakan bentuk plural (lebih dari dua) dari *maqṣad*, *masdar mīmī* dari kata kerja *qaṣada-yaqṣidu*, sedangkan bentuk regulernya ialah *qaṣd*. Kata ini mengandung arti salah satu dari empat kelompok makna, yaitu: menginginkan, menuju kepada, mendatangi (*qaṣada Ahmad Ḥasanan* (Ahmad mendatangi/menuju kepada Hasan), lurusnya suatu jalan (*wa'alallāhi qashdus sabīl*[54] dan atas Allah-lah [menunjukkan] jalan yang lurus)[55]; adil, bersikap pertengahan, seimbang, tidak berlebih-lebihan (*waqṣid fī masyyika*, dan sederhakanlah cara berjalanmu/jangan seperti jalan orang yang sombong); dan membelah sesuatu (*qaṣadtu al-'ūd*, saya membelah gaharu).[56] Ada pula yang menyatakan

---

[54] Q.S. al-Naḥl: 09.

[55] Abu al-Fidā̱ Ismail Bin Umar Bin Kaśīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, tahkik Sāmi Muhammad Salāmah (t.t.p.: Dār aṭ-Ṭaybah, cet. 2, 1420H/1999M), jilid IV, h. 560

[56] Ibnu Manẓūr, Lisān al-'Arab, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāṣ al-'Arabī, cet. 3, 1419H/1999M), jilid XI, h. 179-180; Al-Fairūz

bahwa *al-qaṣd* adalah tujuan yang paling utama (*al-i'timād wa al-am m*). Makna inilah yang sering kali digunakan dan dimaksud oleh ulama fiqh dan ulama ushul fiqh. Tujuan (*al-maqāṣid*) adalah acuan dalam setiap perbuatan mukallaf dan hukum berubah seiring dengan perubahan tujuan (*al-maqāṣid*). Ia adalah elemen yang terdalam yang menjadikan landasan dalam setiap perbuatan seseorang. Tujuan dan niat dalam hal ini tidak ada perbedaan yang mendasar.[57] Lalu pemakaian kata serapan oleh bahasa Indonesia, dipakai kata 'maksud' (*isim maf'ūl*) yang diartikan sebagai yang dikendaki; tujuan; niat; kehendak; arti, dan; makna dari suatu perbuatan, perkataan peristiwa dan sebagainya.[58]

Adapun kata *sharī'ah* secara etimologi berarti tepian telaga tempat hewan maupun manusia meminum air. Penamaan *sharī'ah* khusus untuk telaga yang memiliki sumber mata air yang jernih, bersih, dan tidak pernah mengalami kekeringan.[59] Jika dikaitkan dengan makna ini, maka syariat Islam merupakan ketentuan yang diturunkan oleh Allah untuk menjadi acuan keyakinan, sikap dan perbuatan manusia mukallaf, oleh karena itu setiap mukallaf

---

Ābādiy, al-Qāmūs al-Muḥīṭ, (Beirut: Muassasah al-Risālah, cet. 6, 1419 H/1998 M), h. 310; Muhammad Abdul Qadir al-Rāzī al-Ḥanafī, *Mukhtār aṣ-Ṣiḥḥah*, (Beirut, Dār Iḥyā at-Turāṡ al-'Arabī, cet. 4, 1426 H/2005 M), h. 314

[57] Abd al-Rahmān Ibrāhim al-Kailāni, *Qawāid al-Maqāṣid inda al-Imām al-Shāṭibī: 'Arḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), h. 44. Lihat juga Abd al-Qādir ibn Ḥirz Allah, *Ḍawābiṭ I'tibār al-Maqāṣid fī Mahāl al-Ijtihād wa Athruhā al-Fiqhī,* (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2007), h. 25. Lihat juga Ibn al-Manẓūr, *Lisān al-Arab*, Juz III (Beirut: Dār al-Lisān al-Arab, tt), h. 96

[58] Dendi Sugono, (red.) *et. al., Kamus Besar Bahasa Indonesia edisi IV* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008), h. 865.

[59] Ibn Manẓūr*, Lisān al-'Arab*, jilid VII. h. 86

wajib merujuk dan mempedomani petunjuk-petunjukNya dalam setiap tidak-tanduk mereka. Maka ajaran Islam memiliki kesamaan dengan *sharī'ah* yang selalu didatangi untuk menyambung hidup. Selain itu juga terdapat kata *syāri'* yang berarti jalan besar.[60] Dalam lingkup pengertian ini syariat Islam merupakan jalan hidup yang harus diikuti oleh setiap Muslim.

Sedangkan secara terminologi, menurut 'Umar al-Asyqar, telah terjadi pergeseran pemahaman atas istilah *sharī'ah* antara ulama *mutaqaddimīn* dan *mutaakhirīn.* Menurutnya, pada periode awal-awal penggunaan istilah *sharī'ah* mencakup seluruh aspek ajaran agama berupa akidah, hukum dan adab. Sedangkan dalam istilah *muta'akhirīn*, cakupan *sharī'ah* terbatas pada aspek hukum amaliah, yaitu bahwa syariat adalah hukumhukum yang diturunkan oleh Allah, sedangkan Fikih adalah pemahaman mukallaf tentang hukum-hukum dimaksud.[61] Di antara definisi *mutaakhirīn* ialah yang dikemukakan oleh Maḥmūd Syaltūt berikut:

أن الشريعة إسم للنظم والحكم التي شرعها الله أو شرع أصولها وكلف المسلمين إياها ليأخذوا أنفسهم بها فى علاقتهم بالله وعلاقتهم بالناس

> "Bahwa syari'at ialah nama untuk sistem dan hukum-hukum yang disyariatkan Allah atau yang disyariatkan kaidah-kaidah pokoknya, dan Dia bebankan kepada para muslimin agar mereka membawakan diri mereka mematuhi sistem dan hukum-hukum tersebut dalam hubungan mereka

---

[60] Muhammad bin Abi Bakr al-Raazi, *Mukhtār al-Ṣiḥḥāḥ* (Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 2003), h. 190.

[61] Umar Sulayman al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiy* (t.t.p: Dār an-Nafāis, t.t.), h. 16

dengan Allah dan dalam hubungan mereka dengan manusia.[62]

Lebih lanjut menurut Syaltūt sistem dan hukum yang mengatur hubungan Muslim dengan Allah disebut ibadah, sedangkan yang mengatur hubungannya dengan sesama manusia disebut muamalah. Ruang lingkup *sharī'ah* ini kemudian direduksi oleh Ibnu 'Āsyūr; menurutnya ruang lingkup *sharī'ah* terbatas pada hukum-hukum yang mengatur hubungan sesama mukallaf, sedangkan ibadah menurutnya lebih tepat disebut dengan *diyānah*.[63]

Istilah *sharī'ah* telah diserap ke dalam Bahasa Indonesia menjadi syariat yang pengertiannya merujuk kepada definisi yang dikemukakan oleh Syaltūt. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, syariat ialah: hukum agama yang menetapkan peraturan hidup manusia, hubungan manusia dengan Allah Swt, hubungan manusia dengan manusia dan alam sekitar berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis.[64] Dengan demikian, merujuk pada uraian pengertian masing-masing unsur kata majemuk di atas dapat dipahami bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* ialah tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan dalam interaksi dan hubungan manusia dengan Allah dan dengan sesama makhluk melalui hukum-hukum yang diturunkan oleh Allah.

Pengertian *maqāṣid al-sharī'ah* yang pakem sulit dilacak dalam kitab-kitab Usul Fikih klasik. Menurut al-Raysūnī, hal tersebut—besar kemungkinan—karena *maqāṣid al-sharī'ah* dalam pandangan mereka adalah sesuatu yang sudah jelas adanya; mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah*

---

[62] Maḥmūd Syaltūt, *Al-Islām: 'Aqīdah wa Syarī'ah*, cet. XVIII (Kairo: Dār asy-Syurūq, 1421H/2001M), h. 73.

[63] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid......*, h. 175.

[64] Sugono, *Kamus…..*, h. 1368.

berarti mengidentifikasi sesuatu yang telah dikenal. Definisi *maqāṣid al-sharī'ah* baru ditemukan dalam kitab-kitab usul fikih modern, tetapi Ibn 'Āsyūr pun hanya memberikan batasan untuk *maqāṣid al-sharī'ah al-'āmah* dan *maqāṣid al-sharī'ah al-khāṣṣah*. Menurutnya *maqāṣid al-sharī'ah* al-'āmah ialah: "Tujuan-tujuan dan hikmah-hikmah yang terbaca sebagai yang diinginkan Allah dalam penetapan seluruh atau sebagian besar hukum syariat, tidak hanya pada jenis tertentu hukum syariat saja."[65]

Sedangkan tentang *maqāṣid al-sharī'ah* yang khusus pada hukum-hukum muamalat, Ibn 'Āsyūr menulis,

> "tata cara yang diinginkan oleh Allah demi tercapainya tujuan-tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk menjaga kemaslahatan umum dalam aktivitas individual, supaya usaha pencapaian kemasalahatan khusus tidak mengorbankan kemasalahatan umum yang dapat timbul, baik, karena faktor kelalaian atau karena memperturutkan ego dan hasrat yang menyimpang."[66]

'Ilāl al-Fasī[67] (1328-1394 H./1910-1974 M.)[68] menjelaskan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan tujuan

---

[65] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid......*, h. 251

[66] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid......*, h. 415

[67] 'Ilāl al-Fasī termasuk yang pertama-tama membahas *maqāṣid al-syarī'ah* selain Ibn 'Āsyūr di abad keempat belas Hijriyah atau abad kedua puluh Masehi. Dia menulis kitabnya *Maqāṣid al-syarī'ah* al-Islāmiyah wa Makārimuhā dan tertulis tahun 1963 di akhir mukadimahnya –bandingkan dengan kitab Bin Ibn 'Āsyūr cetakan pertama, tahun 1946), – namun demikian sebagian besar kandungan kitab tersebut tidak berhubungan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif hukum. Lihat: al-Yūbiy, *Maqāṣīd*, h. 71.

[68] http://ar.wikipedia.org/wiki/علال_الفاسي

dari syariat dan makna-makna tersembunyi yang dijadikan oleh *al-syāri'* pada setiap hukum-hukum syariat.[69]

Abū Zahrah menyebut *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai *maqāṣid al-aḥkām*, tetapi tidak memberikan batasan tertentu. Sedangkan menurut Wahbah al-Zuhailī, makna-makna dan tujuan-tujuan agama yang terpantau dalam seluruh atau sebagian besar hukum-hukumnya; atau tujuan dari syariat dan makna-makna tersembunyi yang dijadikan *al-Syāri'* (Allah) dalam setiap hukum syariat.[70]

Berpijak kepada batasan yang diberikan oleh Ibn 'Asyūr dan al-Fasī, Ahmad al-Raysūnī menyimpulkan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* atau *maqāṣid al-syāri'* adalah tujuan-tujuan yang hendak direalisasikan sebagai alasan diturunkannya syariat demi kemaslahatan para hamba.[71] Sementara al-Syāṭibī menyatakan bahwa beban-beban *sharī'ah* kembali pada penjagaan tujuan-tujuanya pada makhluk. Tujuan-tujuan ini tidak lepas dari tiga macam: primer (*dlarūriyyāt*), sekunder (*hājiyyāt*) dan tersier (*tahsiniyyāt*). *Al-Syāri'* memiliki tujuan yang terkandung dalam setiap penentuan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.[72] Dari beberapa definisi yang dikemukakan para ulama di atas dapat dikatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* ialah: makna-makna dan hikmah-hikmah yang dipahami dari hukum dan proses pembentukan hukum syariat, berupa maslahat yang menjadi alasan diturunkannya syariat oleh Allah.

---

[69] 'Ilāl al-Fasī, *Maqāṣid al-syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā* (t.t.p. Dār al-Ġarb al-Islāmiy, cet. 5, 1995), h. 7.

[70] Wahbah az-Zuḥailiy, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1406H/ 1986M) jilid. II, h. 1017.

[71] Ar-Raisūniy, Naẓariyah, h. 8.

[72] Al-Syāthibī, *al-Muawāfaqat fī Ushūl al-Syarī'ah*, (Beirut Dār al-Kutub al-Ilmiyah, , 2003) Vol.II, h. 3.

Terlepas dari perbedaan pendapat dalam mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah* tersebut, para ulama Ushūl al-Fiqh sepakat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan-tujuan akhir yang harus terealisasi dengan diaplikasikanya syariat.[73] Pengaplikasian syari'at dalam kehidupan nyata (dunia), adalah untuk menciptakan kemaslahatan atau kebaikan para makhluk di muka bumi, yang kemudian berimbas pada kemaslahatan atau kebaikan di akhirat.

Pada masa awal pengembangan pemikiran hukum Islam, pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah*, menempati posisi yang tidak terlalu signifikan, bahkan terkesan dikesampingkan. Umumnya, para ulama Ushūl al-Fiqh sebatas menempatkanya pada tulisan-tulisan tambahan saja pada hukum-hukum suatu madzhab.[74] Adalah Abū al-Ma'ālī Abd al-Mālik ibn Abdillah ibn Yusūf al-Juwainī, populer dengan nama Imām al-Ḥaramain (w. 478 H) dapat dikatakan sebagai ahli teori (ulama usul al-fiqh) pertama yang menekankan pentingnya memahami *maqāṣid al-sharī'ah* dalam menetapkan hukum Islam. Ia secara tegas mengatakan bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam, sebelum ia memahami dengan benar

---

[73] Mohammad Darwis, "Maqâshid Al-Syarî'ah dan Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam Perspektif Jasser Auda" dalam M. Arfan Mu'ammar, Abdul Wahid Hasan, et. Al. (Ed), Studi Islam Perspektif Insider/Outsider, IRCiSoD, Jogjakarta, 2012, h. 395.

[74] Pada awalnya kajian *maqāṣid al-syarī'ah* lebih dikenal dengan sebutan mashâlih jama' dari mashlahah. Sedangkan kajian mashlahah oleh para Ushûliyyîn (para pakar ushûl al-fiqh) dapat ditemukan ketika mereka membicarakan tentang hikmat dan 'illat ditetapkanya suatu hukum

tujuan Allah mengeluarkan perintah-perintah dan larangan-laranganNya.[75]

Al-Juwainī (w. 478 H) dalam *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* menyatakan :

> " ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة".

> "bahwa seseorang yang belum memahami atau peka dengan benar tentang tujuan diberlakukannya syariat, maka ia belum punya kewenangan untuk menetapkan hukum".

Pernyataan al-Juwainī (w. 478 H) ini menegaskan betapa pentingnya pengetahuan secara holistik tentang *maqāṣid al-sharī'ah*. Kemudian al-Juwainī mengelaborasi lebih jauh *maqāṣid al-sharī'ah* itu dalam hubungannya dengan *'illat* dan dibedakan menjadi lima bagian, yaitu: 1) yang masuk dalam kategori primer (*dharūriyyāt*), 2) sekunder (*hajjiyāt*), 3) tersier (*makramah*), 4) sesuatu yang tidak masuk kelompok *dharūriyāt* dan *hājiyāt* dan 5) sesuatu yang tidak termasuk ketiga kelompok sebelumnya.[76]

Banyak kalangan ulama ushul fiqh yang mengakui bahwa al-Juwainī sebagai orang yang pertama kali mendirikan bangunan teori *maqāṣid al-sharī'ah*. Ia adalah yang pertama kali melakukan katagorisasi *maqāṣid al-*

---

[75] Abū al-Ma'ali Abd al-Mālik al-Juwainī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), h. 101. Lihat juga Abd al-Qādir ibn Ḥirz Allah, *Ḍawābiṭ I'tibār al-Maqāṣid fī Mahāl al-Ijtihād wa Atharuhā al-Fiqhī* (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2007), h. 173

[76] Muhammad Sa'īd Ramḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah* (Beirut: Muassisah al-Risālah, 2000), h. 176-177

sharī'ah yang akhirnya disederhanakan dalam tiga katagori yaitu peringkat primer (*dharūriyyāt*), peringkat sekunder (*hājjiyāt*) dan peringkat tersier (*taḥsiniyyāt*).[77]

Kemudian pemikiran al-Juwainī tersebut dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazālī (w. 505). Pemikiranya, baik dalam bidang ushul fiqh atau lainnya, menjadi pondasi para pemikir atau ulama setelahnya. Ia adalah tokoh yang menjadi inspirasi dan panutan dalam pemikiran Islam. Dalam bidang kajian ushul fiqh, jasa-jasanya dalam meletakkan dasar-dasar kajian *maqāṣid al-sharī'ah* tidak terbantahkan.

Perhatian al-Ghazali tentang kajian *maqāṣid al-sharī'ah* bisa dilacak dalam tiga karyanya yaitu, *al-Mankhūl min Ta'līqāt al-Uṣūl*, *Syifā' al-ghalīl fī Bayān al-Syabh wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl*, dan *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Ia menegaskan bahwa dalam menetapkan hukum, terlebih yang berkaitan dengan muamalah haruslah memperhatikan nilai-nilai yang dijadikan *'illat* bagi penetapan hukum. *'Illat* tersebut harus sesuai dengan *maqāṣid al-sharī'ah*.[78]

Lebih jauh al-Ghazālī berpendapat bahwa relasi yang terbangun antara syariat dengan *istiṣlāḥ* sangat erat sekali. *Maṣlaḥat* menurut al-Gazali adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kelima macam maslahat di atas bagi al-Gazālī berada pada skala prioritas dan urutan yang

---

[77] Abū al-Ma'ali Abd al-Mālik al-Juwainī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh....*, h. 2

[78] Lihat Abd al-Qādir ibn Ḥirz Allah, *Ḍawābiṭ I'tibār al-Maqāṣid fī Mahāl al-Ijtihād wa Athruhā al-Fiqhiyyi* (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2007), h. 179. Lihat juga Musṭafā Sa'īd al-Khīn, *Athār al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), h. 552-554.

berbeda jika dilihat dari sisi tujuannya, yaitu peringkat primer (*dharūriyyāt*), sekunder (*hajjiyāt*) dan tersier (*taḥsiniyāt*).[79]

Pernyataan al-Ghazālī (w. 505 H) tentang esensi *maqāṣid al-sharī'ah* adalah maslahat bisa diketahui dari definisi yang diutarakan oleh al-Ghazali sebagai berikut:[80]

أَمَّا الْمَصْلَحَةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ فِي الْأَصْلِ عَنْ جَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ ،
جَلْبَ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقَاصِدُ الخَلْقِ وَصَلَاحُ وَلَسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ ، فَإِنَّ
لْمَصْلَحَةِ ا لْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ الخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ ، لَكِنَّا نَعنِي
عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَمَقْصُودُ الشَّرْعِ مِنْ الخَلْقِ خمْسَةٌ : وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ
فَهُوَ مَصْ لَحَةٌ ، وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ ، فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأُصُولِ ا لخَمْسَةِ
وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأُصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ

Definisi maslahat yang diutarakan oleh al-Ghazālī di atas, bisa dipersepsikan bahwa maslahat adalah ungkapan yang asal maknanya adalah menarik kemanfaatan atau menolak kesulitan. Namun bukan itu yang dikehendaki oleh al-Ghazali (w. 505 H). Mengambil manfaat dan menolak kesengsaraan adalah tujuan makhluk. Sementara kebaikan makhluk adalah menghasilkan tujuan-tujuan mereka.

Maslahat dalam pandangan al-Ghazālī adalah menjaga tujuan syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*). Al-Ghazali mencetuskan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* tercermin dalam lima hal pokok yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Setiap hukum atau aturan yang mengandung lima prinsip ini, maka ia dinamakan maslahat. Sebaliknya, setiap keputusan hukum yang mengabaikan atau menafikan kelima dasar diatas, maka ia adalah *mafsadah* dan menolaknya atau menghindarinya adalah maslahat.

---

[79] Al-Ghazāli, *al-Muṣtasfā min 'Ilm al-Uṣūl,* (Kairo: al - Amiriyah, 1412), Vol. I, h. 250. Lihat juga Ḥirz Allah, *Ḍawābiṭ I'tibār al-Maqāṣid* ....., 179

[80] Al-Ghazālī, *al –Muṣtasfa*......., h. 280-281

Pemikir dan ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas *maqāṣid al-sharī'ah* adalah 'Izz ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H) dari kalangan Syafi'iyah. Ia lebih banyak menekankan dan mengelaborasi konsep maslahat secara hakiki dalam bentuk menolak mafsadat dan menarik manfaat. Menurutnya, maslahat keduniaan tidak dapat dilepaskan dari tiga tingkat urutan skala prioritas, yaitu: *dharūriyāt, hājiyāt* dan *takmīlāt* atau *tatimmāt*. Lebih jauh lagi ia menjelaskan, bahwa *taklīf* harus bermuara pada terwujudnya maslahat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.[81] Dalam pandangan 'Izz ibn 'Abd al-Salām, *maqāṣid* atau *mafsadah* itu selalu dalam dua katagori yaitu, *nafīs* dan *khasīs*, *kathīr* dan *qalīl*, *jalī* dan *khafī*, *ājil* dan *ukhrawī*,*'ājil* dan *dunyāwī*. Sedangkan *dunyāwi* terdiri dari *mutawaqqi'* dan *wāqi'*, *mukhtalaf fīh* dan *muttafaq fīh*.[82]

Pembahasan tentang *maqāṣid al-sharī'ah* secara khusus, sistematis dan jelas dilakukan oleh al-Syāṭibī dari kalangan Mālikiyah. Dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt* yang sangat terkenal itu, ia menghabiskan lebih kurang sepertiga pembahasannya mengenai *maqāṣid al-sharī'ah*. Sudah tentu, pembahasan tentang maslahat pun menjadi bagian yang sangat penting dalam tulisannya.[83]

Al-Syāṭibī (w. 790 H) secara tegas mengatakan bahwa tujuan utama Allah menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya maslahat hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Dengan demikian, *taklīf* dalam bidang hukum harus mengarah pada terwujudnya tujuan

---

[81] Izzuddīn ibn Abd al-Salām, *Qawāid al-Aḥkām fī Maṣālih al-Anām,* (Kairo: al -Istiqamat, t.t), Vol. I, h. 9.

[82] Lihat Ḥirz Allah, *Ḍawābiṭ I'tibār al-Maqāṣid......*, h. 179

[83] Muḥammad Khalid Masud, *Shātibi's Philosopy of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research International University Islamabad, 1995), h. 1-25

hukum tersebut.[84] Seperti halnya ulama sebelumnya, ia juga membagi urutan dan skala prioritas maslahat menjadi tiga urutan peringkat, yaitu *dharūriyāt*, *hājiyāt* dan *taḥsīniyāt*. Sedangkan yang dimaksud dengan maslahat menurutnya, sebagaimana pendapat al-Ghazālī, bermuara memelihara lima hal pokok, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.[85]

Al-Syāṭibī memaparkan tiga aliran yang diikuti ulama usul fikih dalam usaha menyingkap *maqāṣid al-sharī'ah*. Aliran-aliran yang dimaksud adalah: *Pertama*, aliran ẓāhiriyah (literalis-tekstualis), yaitu ulama yang mengikuti aliran ini berpendapat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah sesuatu yang abstrak, tidak dapat diketahui kecuali melalui petunjuk Tuhan dalam bentuk *ẓāhir al-naṣṣ* yang jelas (eksplisit). Petunjuk itu tidak perlu diteliti lagi tapi harus dipahami sebagaimana adanya seperti yang tertulis dalam *naṣṣṣ* (manurut bahasa). Apakah *taklīf* (tugas diberikan Tuhan kepada manusia) memperhatikan maslahat manusia itu sendiri atau pun tidak, walaupun kemaslahatan itu telah terwujud pada sebagian orang, namun itu semua tidak perlu diperhatikan. Yang jelas kemaslahatan itu tidak dapat diketahui sedikitpun tanpa melihat *naṣṣ* dalam bentuk tekstual. Pendapat ekstrim dari ulama yang menganut aliran ini menolak nalar dan *qiyās*.

Kedua, ulama yang tidak menempuh pendekatan melalui zahirnya *naṣṣ* dalam memahami maksud al-Quran dan Sunnah. Kelompok ini terbagi pula ke dalam dua aliran, yaitu 1) Aliran batiniyah; kelompok yang mengikuti aliran ini berpendapat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* bukan terletak pada bentuk zahirnya *naṣṣ*, tidak pula dipahami dari *naṣṣ* yang jelas. Namun, *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan sesuatu yang

[84] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, (Kairo: Mustafa Muhammad, t.t,), Vol. II, h. 4.

[85] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*...., Vol. II, h. 5

tersembunyi di balik itu semua (di dalam batin). Hal seperti ini terdapat pada semua aspek syariat. Tidak seorangpun yang berpegang pada makna lahir dari suatu lafazh dapat mengetahui maksud syariat. Aliran ini merupakan aliran yang berpretensi membatalkan syariat Islam dan dapat membawa kepada kekafiran. Aliran ini berpendapat bahwa imam mereka terpelihara dari dosa. Pendapat seperti ini tidak mungkin dipahami, kecuali dengan merusak makna lahir *naṣṣ* al-Quran dan al-Sunnah yang sudah jelas. 2) Aliran substansialis; kelompok yang berpendapat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* dapat diketahui dengan memperhatikan makna-makna substansi (*al-ma'ani al-nazhariyyah*) yang terdapat dalam lafazh. Arti zahir dari suatu *naṣṣ* bertentangan dengan makna substansi, yang diperhatikan dalam makna substansi dan arti zahir *naṣṣ* ditinggalkan. Hal itu dilakukan baik dengan memperhatikan kemaslahatan maupun tidak. Paling penting adalah makna substansi itu harus diteliti dengan baik sehingga *naṣṣ-naṣṣ sharī'ah* mesti mengikuti makna substansinya. *Ketiga*, aliran *al-'Ulamā' al-Rāsikhūn*, yaitu ulama yang menggunakan penggabungan dua pendekatan antara arti zahir *naṣṣ* dengan makna substansi atau *'illat*-nya. Makna substansi tidak boleh merusak makna zahir suatu *naṣṣ*, demikian pula sebaliknya, sehingga syariat Islam berjalan secara harmonis tanpa ada kontradidksi di dalamnya. Dalam konteks ini, aliran zhahiriyah, aliran batiniyah dan aliran substansialis semuanya ditolak al-Syāṭibī dan dianggap sebagai aliran sesat lagi menyesatkan (*ra'yu kulli qāsidin li ibṭāl al-sharī'ah, wa ma'a hadzā al-rakyi ilā al-kufr, wa iyazubillah*). Aliran yang diikuti oleh al-Syāṭibī adalah aliran ketiga (*al-'ulamā' al-rāsikhūn*) yang dapat dijadikan rujukan dalam mengetahui maksud-maksud yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi.[86]

---

[86] Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*...., Vol. II, h. 5

Konsep *maqāṣid al-sharī'ah* atau *maṣlaḥat* yang dikembangkan oleh al-Syāṭibī di atas sebenarnya telah melampaui pembahasan ulama abad-abad sebelumnya. Konsep *maṣlaḥat* al-Syāṭibī tersebut melingkupi seluruh bagian *sharī'ah* dan bukan hanya aspek yang tidak diatur oleh *naṣṣ*. Sesuai dengan pernyataan al-Ghazālī, al-Syāṭibī merangkum bahwa tujuan Allah menurunkan *sharī'ah* adalah untuk mewujudkan kemaslahatan. Meskipun begitu, pemikiran maslahat al-Syāṭibī ini tidak seberani gagasan al-Ṭūfī (w. 716 H).

Pandangan al-Ṭūfī mewakili pandangan yang radikal dan liberal tentang maslahat. Al-Ṭūfī berpendapat bahwa prinsip maslahat dapat membatasi (*takhṣīṣ*) al-Qur'an, sunnah dan ijma' jika penerapan *naṣṣ* al-Qur'an, sunnah dan ijma' itu akan menyusahkan manusia. Akan tetapi, ruang lingkup dan bidang berlakunya maslahat al-Ṭūfī tersebut adalah mu'amalah.[87] Sejak awal syariat Islam sebenarnya tidak memiliki tujuan lain kecuali kemaslahatan manusia. Ungkapan standar bahwa syariat Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia, lahir-batin; duniawi-ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan maslahat. Akan tetapi keterikatan yang berlebihan terhadap *naṣṣ*, seperti dipromosikan oleh paham ortodoksi, telah membuat prinsip maslahat hanya sebagai jargon kosong, dan syariat—yang pada mulanya adalah jalan—telah menjadi jalan bagi dirinya sendiri.

Dalam pandangan al-Ṭūfī, secara mutlak maslahat itu merupakan *dālil syara'* yang terkuat bukan hanya merupakan dalil ketika tidak adanya *naṣṣ* dan ijma', juga hendaklah lebih

---

[87] Najmuddin al-Ṭūfī (w. 716 H), *Syarh al-Hadis Arba'in an-Nawaiyah,* dalam Mustafa Zaid. 1954. *al-Maslahat fi at-Tasyri'i al-Islami wa Najmuddin al-Ṭūfī* (w. 716 H) (Mesir: Dar al-Fikr al - Arabi,tt), 46. Yusdani, *Menyimak Pemikiran Hukum Islam,* dalam *Journal Al-Mawarid* Edisi XVII Tahun 2007, h. 67

diutamakan atas *naṣṣ* dan ijma' ketika terjadi pertentangan antara keduanya. Pengutamaan maslahat atas *naṣṣ* dan ijma' tersebut dilakukan al-Ṭūfī dengan cara *bayān* dan *takhṣīṣ*, bukan dengan cara mengabaikan atau meninggalkan *naṣṣ* sama sekali, sebagaimana mendahulukan Sunah Nabi atas al-Qur'an dengan cara *bayān*. Hal demikian dilakukan al-Ṭūfī karena dalam pandangannya, maslahat itu bersumber dari sabda Nabi saw., "tidak memudaratkan dan tidak dimudaratkan" (*lā dharār walā dhirār*). Pengutamaan dan mendahulukan maslahat atas *naṣṣ* ini ditempuh baik *naṣṣ* itu *qat'ī* dalam sanad dan matannya atau *zhannī* keduanya.[88]

Pasca kajian *maqāṣid al-sharī'ah* yang digagas al-Syāṭibī, kajian *maqāṣid al-sharī'ah* nyaris berjalan di tempat, dalam arti tidak ada sarjana Muslim yang khusus mendedikasikan diri dalam bidang ini. Kemudian, pada paruh kedua dari abad ke 20 Masehi, wacana *maqāṣid al-sharī'ah* kembali mendapatkan perhatian yang kuat dari pemikir Muslim asal Tunisia, Muhammad Ṭāhir Ibn 'Āsyūr (w: 1397 H./ 1973 M.), di tangan Ibn 'Āsyūr inilah proyek *maqāṣid sharī'ah* yang telah dikaji secara teoritis dan sistematis oleh al-Syāṭibī hidup kembali.[89]

---

[88] Yusdani, Menyimak Pemikiran Hukum Islam ...., h. 67

[89] Ia banyak menulis buku dan menulis berbagai majalah dan koran di Tunisia. Di antara karya-karyanya adalah *1. Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb, 2. Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islamiyyah, 3. Uṣūl al-Nizhām al-Ijtima'ī fī al-Islām, 4. al-Tahrir wa al-Tanwīr min al-Tafsīr, 5. al-Waqfu wa Atsāruhu fī al-Islām, 6. Uslūb al-Insyā' wa al-Khiṭābah, 7. Mujīz al-Balāghah, 8. Hāsyiyah ala al-Qathr, 9. Syarḥ 'ala Burdah al-Busyiri, 10. al-Gaits al-Ifriqī, 11. Hāsyiyah 'ala al-Mahallī 'ala Jam'u al-Jawāmi', 12. Hāsyiyah 'ala Ibn Sa'īd al-Usymūni, 13. Ḥasyiyah 'ala Syarḥ al-'Iṣām li Risālat al-Bayān, 14. Ta'līq 'ala ma Qara'ahu min Shahīh Muslim.* Lihat 'Iyādh Khālid al-Dibagh, *Muhammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2005), h. 91

Ibn ‘Āsyūr menuangkan ide *maqāṣid*-nya secara khusus dalam karya-karyanya, seperti *Maqāsid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, *Tafsīr al-Tahrīr wa al- Tanwīr*, *Usūl al-Nizhām al-Ijtimā‘i* dan *Alaysa al-Ṣubhu bi Qarīb*. Dalam pandangan Ibn ‘Āsyūr, *maqāṣid sharī‘ah* berdiri di atas fitrah manusia. Berangkat dari firman Allah Swt dalam QS. Al-Rūm: 30 dan QS. al-A’rāf: 119, Ibn ‘Āsyūr menyatakan bahwa menjaga fitrah manusia adalah termasuk dalam *maqāṣid al-sharī‘ah*, sehingga syariat Islam tidak akan pernah bertentangan dengan akal manusia selama ia dalam kondisi normal.[90]

Perhatian Ibn ‘Āsyūr tentang pentingnya *maqāṣid al-sharī‘ah* tidak hanya berkaitan dengan fiqh atau ushul fiqh, ia juga memberikan perhatian dalam penafsiran al-Qur’an. Ia mengajukan beberapa prinsip pokok dalam menafsirkan al-Qur’an, yang semuanya bermuara dari urgensi dan signifikansi *maqāṣid al-sharī‘ah*; *Pertama*, memperbaiki akidah, yaitu membebaskan manusia dari kesyirikan dan penyerahan diri kepada selain Allah swt karena selain Allah pasti tidak mampu berbuat sesuatu apapun. Allah berfirman QS. al-Hūd: 101 bahwa sama sekali tidak bermanfaat kepada mereka semua sembahan yang mereka seru selain Allah, di waktu adzab Tuhan datang maka sesembahan itu tidak bisa berbuat apa-apa akan tetapi hanya menambah kebinasaan terhadap mereka. Ini berarti bahwa selain dari Allah tidak bisa memberi manfaat, syafaat dan segala hal yang dibutuhkan oleh manusia, apalagi pada saat yang genting.[91]

Kedua, al-Qur’an merupakan kitab suci yang bertujuan memperbaiki akhlak, baik hubungan vertikal

---

[90] Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah,* (Kairo: Dār al-‘Ilm, tt), h. 57.

[91] Abd al-Qadir Muhammad Shalih, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī al-‘Aṣr al- Ḥadīts*, (Beirut: Dār al-Makrifah, 2003), h. 121.

dengan Allah (*habl min al-Allāh*) atau hubungan horizontal dengan manusia (*habl min al-nās*). Semua itu telah dicontohkan oleh nabi Muhammad saw dalam kehidupan kesehariannya, sebagai nabi, rasul dan sebagaimanusia biasa.[92] Hal ini juga sesuai dengan tujuan Rasulullah diutus ke dunia yaitu untuk menyempurnakan akhlak.[93]

Ketiga, menerangkan tentang syariat, baik yang bersifat umum atau khusus. Dalam QS. al-Nahl: 89 dijelaskan bahwa Allah menurunkan al-Qur'an kepada nabi Muhammad saw karena beberapa alasan: 1) penjelas bagi segala sesuatu, 2) petunjuk bagi orang Islam, 3) rahmat dan 4) kabar gembira bagi setiap orang Islam. Dan juga dijelaskan bahwa Allah menurunkan al-Qur'an sebagai pedoman manusia dalam memutuskan satu perkara diantara manusia, berdasarkan tuntunan Allah (QS. al-Nisa: 105).

Keempat, mensejahterakan, mendamaikan dan menjaga perdamaian diantara manusia. Ini berdasarkan pada QS. Ali 'Imrān: 103 yang mengintruksikan kepada umatnya agar berpegang teguh pada tali-tali yang kuat (al habl al wutsqa¯) yaitu ikatan yang telah dibangun oleh Allah, selanjutnya Allah menyinggung umatnya agar bersyukur atas segala nikmat yang telah dianugerahkan. Salah satu yang agung itu adalah telah menyatunya bangsa Madinah dalam satu ikatan yaitu Islam, setelah sebelumnya mereka terjerumus dalam perpecahan, dan permusuhan yang tidak pernah berkesudahan. Begitu juga QS. al An'ām: 159 yang menjelaskan bahwa orang yang bercerai berai, maka nabi tidak akan pernah mengakui mereka sebagai umatnya.

---

[92] Nabi Muhammad adalah al-Qur'an hidup yang berjalan, sebab gaya hidup dan pola pikir nabi Muhammad adalah potret dari ajaran yang dituturkan dalam al-Quran. QS. al-Qalam (68): 4

[93] Malik ibn Anas, *al-Muwatha'* , (Beirut : Dār al-Fikr,tt), h. 566.

Persatuan (ukhuwah Islamiyah) adalah barometer keberhasilan suatu masyarakat. Sedangkan QS. al-Anfāl: 46 mendiskripsikan betapa masyarakat yang tidak bersatu akan hilang kewibawaannya, mereka tidak akan pernah bisa bertahan dalam kehidupan ini, apalagi mampu tampil sebagai masyarakat pemimpin (*al-uswah wa al-imām*).[94]

Pada puncaknya Ibn 'Āsyūr berkonsentrasi untuk merumuskan secara sistematis konsep kaidah serta substansi *maqāṣid sharī'ah* sehingga dapat menjadi sebuah disiplin ilmu yang independen dan tidak hanya menjadi bagian dari ilmu ushul fiqh. Para pemikir kontemporer, baik mereka yang *concern* dalam bidang kajian usul fiqh atau tafsir al-Qur'an memberikan pengakuan bahwa Ibn 'Āsyūr adalah tokoh *Maqāṣid al-sharī'ah* pasca al-Syāṭibī. Salah satu buktinya adalah setiap diskursus seputar *maqāṣid al-sharī'ah* yang dipresentasikan oleh kalangan ulama sekarang banyak merujuk pada tokoh ini. Bahkan secara khusus Muhammad Habīb Balkhoujah mantan sekjend *Majma' al-Fiqh al-Islāmī* (komunitas pakar fiqh Islam) yang berpusat di Jeddah, mengungkap kerangka pemikiran Ibn 'Āsyūr dalam bukunya Ibn 'Āsyūr dan proyek *maqāṣid sharī'ah* (2004), dan Husni Ismail intelektual Maroko menyusunnya dalam buku yang berjudul Konsep *Maqāṣid Sharī'ah* menurut Ibn 'Āsyūr (1995). Quraish Shihab dalam tafsir al-Misbah sering kali merujuk pada Ibn 'Āsyūr.

A. Pengertian dan Sejarah HAM

HAM (HAM) secara etimologis, merupakan terjemahan langsung dari "*human rights*" dalam bahasa Inggris, "*droits de l'home*" dalam bahasa Perancis, dan "*menselijke rechten*" dalam bahasa Belanda. Namun ada juga yang menggunakan istilah HAM sebaga terjemahan dari

[94] Muhammad Shalih, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* ....,h. 122

"*basic raights*" dan "*fundamental rights*" dalam bahasa Inggris, serta *grondrechten* dan "*fundamental rechten*" dalam bahasa Belanda.[95]

Secara terminologis, istilah HAM sering diartikan dengan hak-hak yang melekat pada diri manusia sejak lahir.[96] Miriam Budiardjo mengatakan bahwa hak asasi adalah hak yang dimiliki manusia yang diperoleh dan dibawanya bersamaan dengan kelahiran atau kehadirannya di dalam kehidupan masyarakat.[97] Sedangkan menurut Jan Meterson dari Komisi HAM PBB bahwa HAM adalah hak-hak yang melekat pada setiap manusia, yang tanpa hak tersebut manusia mustahil dapat hidup sebagai manusia. Selanjutnya ia mengungkapkan bahwa hak tersebut adalah hak yang dibawa sejak lahir sebagai anugerah Tuhan Yang Maha Esa bukan pemberian manusia atau penguasa. Hak ini sifatnya sangat mendasar bagi hidup dan kehidupan manusia yang bersifat kodrati, yakni ia tidak dapat terlepas dari dan dalam kehidupan manusia.[98]

John Locke menyatakan bahwa HAM adalah hak-hak yang diberikan langsung oleh Tuhan Yang Maha Esa sebagai

---

[95] Marbangun Hardjowirogo, *HAM dalam Mekanisme-mekanisme Perintis Nasional, Regional dan Internasional*, (Bandung: Patma, 1977), h.10. Lihat juga Habib Shulton Asnawi, "Hak Asasi Manusia Islam dan Barat: Studi Kritik Hukum Pidana Islam dan Hukuman Mati," *Jurnal Supremasi Hukum*, Vol.1, No. 1, Juni 2012, h.28

[96] Eggi Sudjana, *HAM dalam Perspektif Islam, Mencari Universalitas HAM bagi Tatanan Modersitas yang Hakiki,* (Jakarta: Nuansa Madani, 2000), h.3.

[97] Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 2000), h.120.

[98] *Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education) Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani*, (Jakarta: IAIN Press, 2000), h.207

hak yang kodrati. Oleh karenanya, tidak ada kekuasaan apapun di dunia yang dapat mencabutnya.[99] Dalam Undang-undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang HAM Pasal 1 disebutkan bahwa:

> "HAM adalah seperangkat hak yang melekat pada hakekat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugrah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi, dan dilindungi oleh Negara, hukum, pemerintah, dan setiap orang demi kehormatan serta perlidungan harkat dan martabat manusia."[100]

HAM pada hakikatnya merupakan hak moral dan bukan hak politik. Oleh karenanya, seseorang bisa hidup meski tanpa adanya organisasi politik, seperti yang terjadi pada komunitas nomaden dan pemburu,[101] yang sampai kini masih bisa dijumpai di sejumlah tempat yang terisolasi. Terdapat berbagai definisi tentang HAM ini, baik dalam konteks akademik murni maupun dalam konteks penyesuaian dengan filosofi atau ideologi suatu negara. Salah satu di antaranya adalah definisi yang kemukakan oleh A.J.M. Milne yang menyatakan bahwa ada hak-hak tertentu yang, apakah diakui atau tidak, menjadi milik seluruh umat manusia sepanjang waktu dan di semua tempat. Ini adalah hak-hak yang mereka miliki hanya dalam sifat mereka menjadi

---

[99] *Pendidikan Kewarnageraan (Civic Education) Demokrasi, HAM, dan Masayarakat Madani*, (Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, 2003), h.200.

[100] Undang-Undang No. 39 Tahun 1990 tentang Hak Asasi Manusia Pasal 1, di akses dari www.komisiyudisial.go.id, pada hari Kamis, 10 Oktober 2020.

[101] A.J.M. Milne, *Human Rights and Human Diversity*, (Houndmills, Basingstoke, Hamsphire dan London: Macmillan, 1986), h. 154

manusia, terlepas dari kebangsaan, agama, seks, status sosial, jabatan, kekayaan, atau perbedaan karakteristik etnis, kultur atau sosial lainnya.[102]

Secara historis, gagasan tentang HAM ini berasal dari gagasan tentang hak-hak alamiah (*natural rights*). Hak-hak alami ini sering dihubungkan dengan konsep hukum alam (*natural law*), sebagaimana yang dikemukakan oleh John Locke (1632-1705).[103] Sedangkan hukum alam ini digali dari filosofi tentang kebutuhan dasar (*basic needs*) manusia. Dalam bentuknya yang lebih kongkret seperti sekarang, HAM ini bermula dicantumkan dalam Declaration of Independence Amerika Serikat pada tahun 1776 : *"... that all men are created equal, that they are endowed by their Creator by certain unalienable Rights, that among these are Life,*

---

[102] Milne, *Human Rights….*, h. 1

[103] Lihat Norman P. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, (New York: St. Martin's Press, 1981), h. 182-183. Sebagian ilmuwan menguraikan sejarah HAM, dari segi substansi berawal dari filsafat Yunani yang dikemukakan Socrates (470-399 SM) dan Plato (428-348 SM) dan Aristoteles (348-322 SM), sedangkan dalam bentuk piagam, ketentuan HAM pertama kali dibuat di Inggris dengan munculnya Magna Charta pada 1215 yang prinsip dasarnya memuat pembatasan kekuasaan raja dan hak asasi manusia lebih penting daripada kedaulatan raja. Tak seorang pun dari warga negara merdeka dapat ditahan atau dirampas harta kekayaannya atau diasingkan atau dengan cara apapun dirampas hak-haknya, kecuali berdasarkan pertimbangan hukum. Piagam Magna Charta itu menandakan kemenangan telah diraih sebab hakhak tertentu yang prinsip telah diakui dan dijamin oleh pemerintah. Piagam tersebut menjadi lambang munculnya perlindungan terhadap hak-hak asasi karena ia mengajarkan bahwa hukum dan undang-undang derajatnya lebihtinggi daripada kekuasaan raja. Lihat Scott Davidson, *Hak Asasi Manusia "Sejarah, Teori dan Praktek dalam Pergaulan Internasional,* (Jakarta: PT Temprint, 1993)

Liberty and pursuit of Happiness...". Hak-hak ini juga dinyatakan dalam Deklarasi Hak-Hak Manusia dan Warganegara (*Declaration des Droits de l'Homme at du Citoyen*) Prancis pada tahun 1789, dengan slogannya yang populer pada waktu itu, yakni: *liberté* (kebebasan), *egalité* (persamaan) dan *fraternité* (persaudaraan). Baru pada 10 Desember 1948 lahir Universal Declaration of Human Rights (Deklarasi Universal tentang Hak-HAM), yang disetujui oleh Majelis Umum PBB dengan hasil perhitungan suara 48 negara menyetujui, 8 negara abastain dan tidak ada satu pun negara yang menolaknya.

Konsep HAM kemudian berkembang, tidak hanya berkaitan dengan hak-hak sipil dan politik secara tradisional, tetapi juga dengan hak-hak ekonomi dan sosial. Memang gagasan HAM pada waktu itu muncul sebagai penolakan campur tangan terhadap kepentingan individu, terutama yang dilakukan oleh negara, yang kini dikenal dengan istilah "*negative rights*". Namun dalam perkembangannya, ia juga diinterpretasikan sebagai pemberi legitimasi kepada pemerintah untuk mencukupi kebutuhan-kebutuhan rakyat, yang kini dikenal dengan istilah "*positive rights*" atau hak-hak ekonomi dan sosial. PBB menyutuji pengembangan konsep HAM ini, dengan meratifikasi tiga persetujuan, yakni *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights; International Covenant in Civil and Political Rights;* dan *Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights* pada tahun 1966.[104] Namun demikian,

[104] Sebagian pengamat menganggap bahwa lahirnya Universal Declaration of Human Rights pada tahun 1948 yang menekankan pada hak-hak sipil dan politik merupakan konsep HAM generasi pertama, sementara pengembangan konsep hak-hak ekonomi dan sosial sebagai perkembangan konsep HAM generasi kedua. Sedangkan perkembangan konsep HAM generasi ketiga terkait dengan hak-hak perdamaian dan pembangunan, yang dikenal

dalam praktiknya konsep HAM tersebut tetap mengandung perbedaan, terutama antara negara-negara liberal dengan negara-negara sosialis dan negara-negara Muslim. Negara liberal memberikan prioritas kepada hak-hak sipil dan politik berdasarkan prinsip "individualisme", sedangkan negara sosialis atau komunis memberikan prioritas kepada hak-hak ekonomi dan sosial berdasarkan prinsip "kolektivisme".

Konsep universal HAM ini kemudian juga ditafsirkan lagi oleh beberapa negara berkembang (dulu sering disebut Dunia Ketiga), dengan maksud untuk menyesuaikan konsep HAM sesuai dengan kondisi dan budaya lokal atau regional. Banyak elit politik serta para intelektual di Dunia Ketiga, termasuk di Indonesia, tidak menerima konsep individualisme maupun sosialisme bagi masyarakat mereka. Mereka merumuskan, mendefinisikan dan mengadaptasikan budaya-budaya tradisional dan doktrin-doktrin filosofis untuk menggabungkan dan menjustifikasi ide-ide modern tentang hak-hak ke dalam tradisi mereka. Usaha semacam itu cenderung untuk mengambil bentuk komunalisme dengan menyusun dan mengubah sistem-sistem nilai komunal secara tradisional yang mengartikulasikan hubungan timbal balik antarindividu ke tingkat nasional negara modern.[105]

---

dengan solidary rights tetapi deklarasinya hanya didukung oleh negara-negara Dunia Ketiga (negara-negara berekembang). Lihat Masykuri Abdillah, "Islam dan Hak Asasi Manusia" dalam *MIQOT,* Vol. XXXVIII No. 2 Juli-Desember 2014, h. 377

[105] Lihat Adamantia Polis, "Human Right", dalam Mary Hawkesworth dan Maurice Kogan (eds.), *Encyclopedia of Goverment and Politics*, (London dan New York: Routledge, 1992), Vol. 2, h. 1332-1335. Beberapa analis menyatakan bahwa hak-hak asasi manusia adalah universal, karena itu membantah klaim bahwa hak asasi manusia relatif secara kultural. Komunalisme didefinisikan sebagai "teori pemerintahan yang mendukung

Hal yang sama juga dilakukan oleh negara-negara Muslim, yang umumnya tetap menjadikan agama sebagai unsur penting dalam kehidupan masyarakat dan negara, yang berarti tidak ada pemisahan sepenuhnya antara agama dan negara. Oleh karena itu, bisa dipahami jika muncul beberapa deklarasi hak-HAM yang berifat regional, seperti *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* pada tahun 1950 yang didukung oleh negara-negara Eropa, dan *African Charter of Human and People's Rights* pada tahun 1981. Dalam hal ini, Asia adalah satu-satunya wilayah yang belum memiliki piagam HAM yang bersifat regional. Baru pada tahun 1993 pemerintah negara-negara di Asia menandatangani The Bangkok Declaration yang menegaskan komitmen mereka kepada prinsip-prinsip yang terdapat dalam piagam PBB dan Universal Declaration of Human Rights. Deklarasi ini dipersiapkan untuk Konferensi Dunia tentang hak-HAM pada bulan Juni 1993 di Wina.[106]

Pemerintah-pemerintah di negara-negara berkembang yang membatasi HAM pada umunya beralasan, bahwa pelaksanaan HAM yang dalam hal-hal tertentu dibatasi itu dimaksudkan untuk mewujudkan stabilitas nasional sebagai pra-syarat bagi pembangunan. Pada pertengahan tahun 1980-an negara Dunia Ketiga mengeluarkan deklarasi hak untuk perdamaian dan pembangunan, yakni Declaration on the Rights of Peoples to Peace (1984) dan Declaration on the Rights to Development (1986). Di samping itu, perbedaan juga dimaksudkan untuk meyesuaikan konsep HAM dengan

---

perluasaan otonomi lokal untuk setiap komunitas yang dapat dijelaskan secara lokal. Lihat J.A. Simpson dan E.S.C. Weiner, *The Compact Oxford English Dictionary*., (Oxford University Press, 1991), h. 576.

[106] Lihat Miriam Budiardjo, "Hak-hak Asasi Manusia dalam Dimensi Global" dalam *Jurnal Ilmu Politik*, Vol. 10, 1990; dan *SOA-Informationen*, Vol. 1, 1988, h. 4-5.

karakteristik sosial budaya suatu masyarakat di negara-negara berkembang, termasuk di dunia Islam.

Pada 18 November 2012 lalu negara-negara anggota ASEAN menandatangi ASEAN Human Rights Declaration di Pnom Phen, Kamboja. Kedua deklarasi di atas diakomodasi dalam deklarasi ASEAN ini, yakni *right to development* (hak untuk pembangunan, pasal 35, 36 dan 37) dan *right to peace* (hak untuk perdamaian, pasal 38). Deklarasi yang sebenarnya mengacu kepada DUHAM ini menegaskan tentang pelaksanaannya untuk mempertimbangkan konteks regional dan *naṣṣ*ional masing-masing negara dengan melihat latarbelakang perbedaan latar politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya, sejarah dan agama (pasal 7).

Disamping itu, ekspresi kebebasan juga perlu memperhatikan keamanan nasional, ketertiban dan kesejahteraan umum serta kesehatan dan moraltas publik (pasal 8). Memang pemerintah dan masyarakat di negara-negara berkembang pada umumnya tidak mau mengidentifikasikan masyarakatnya dengan kedua bentuk di atas, melainkan dengan karakteristik lain yang diangkat dari budaya setempat dan doktrin filosofinya, seperti "komunalisme".[107]

Rumusan tentang hak hak-HAM yang dianggap legal dan dijadikan standar pada saat ini adalah yang diterbitkan oleh Badan Perserikatan Bangsa-Bangsa, yang dideklarisakan pada 10 Desember 1948 dan lebih dikenal dengan "The Universal Declaration Of Human Rights" (Deklarasi

---

[107] Lihat Adamantia Pollis, "Human Rights", dalam Mary Hawkesworth dan Maurice Kogan (ed.), *Encyclopedia of Government and Politics*, (London dan New York : Routledge, 1992), Vol. 2, h. 1332-1335

Universal tentang Hak-HAM), disingkat dengan UDHR. Rumusan ini terdiri dari 30 pasal. Pertimbangan-pertimbangan dideklarasikan HAM ini adalah untuk menghargai harkat dan martabat alami manusia, sehingga dengan demikian ia bisa hidup bebas dan menigkatkan taraf hidupnya itu secara layak.[108]

Negara-negara maju (Barat) pada umumnya mengacu kepada HAM yang dideklarasikan oleh Majlis PBB. Walaupun hampir diterima seluruh anggota PBB, tapi hak-hak asasi tersebut belum tuntas disepakati dan belum dapat mengakomodasi keinginan bangsa-bangsa di dunia yang amat beragam latar belakang budaya dan agamanya.[109] Pokok-pokok yang menjadi hak bagi seluruh manusia sebagaimana dirumuskan dalam UDHR (Universal Declaration of Human Right) adalah:

1. Hak untuk memiliki martabat, tidak dihina dan tidak diperlakukan sebagai budak seperi yang tercantum pada pasal 1, pasal 4 dan pasal 5.
2. Hak untuk hidup, merdeka, dan selamat seperti pada pasal 3.
3. Hak untuk mendapatkan keadilan, perlindungan hukum, tidak ditangkap tanpa bukti yang nyata dan untuk mengeluarkan pendapat (bebas dalam bicara) dan berserikat (berkumpul membentuk organisasi) seperti pada pasal 7, 8, 9,10,11,19 dan 20.
4. Hak untuk bebas mengurus diri dan keluarganya sendiri tanpa intervensi pihak atau instansi lain seperti pada pasal 12.

---

[108] Ahmad Kosasih, *HAM Dalam perspektif Islam*, (Jakarta: Salemba Diniyah, 2003), h.24.

[109] Kosasih, *HAM ....,* h. 24

5. Hak untuk mendapatkan tempat tinggal atau hidup ditempat yang ia sukai seperti yang terdapat pada pasal 13.
6. Hak untuk lari dan mencari perlindungan ke segala penjuru dunia selama dia tidak melanggar hukum-hukum dasar PBB seperti pada pasal 14.
7. Hak untuk mendapatkan pengakuan sebagai warga negara dari negara yang dimiliki seperti pada pasal 15.
8. Hak untuk mencari dan mendapatkan jodoh secara bebas tanpa dibatasi kebangsaan, warga negara, dan agama seperti pada pasal 16.
9. Hak untuk memiliki harta (pasal 17).
10. Hak bebas untuk berpikir, mengganti agama dan beribadah (Pasal 18).
11. Berhak berdaulat dan ikut serta (berpartisipasi) dalam urusan negerinya sendiri seperti menduduki jabatan pemerintahan. (Pasal 21).
12. Berhak tehadap jaminan sosial, berusaha, dan bekerja sesuai dengan keinginannya, mendapat upah dari pekerjaannya dan perlindungan kepentingan baik secara moral dan material seperti Pasal 22, 23 dan 27 ayat (2).
13. Hak untuk istirahat, liburan, menikmati seni dan berbudaya, memporoleh kesehatan dan tingkat kehidupan yang layak bagi diri dan keluarganya seperti Pasal 24, 25, dan 27 ayat (1).
14. Hak untuk mendapatkan pendidikan dan mendidik anak (Pasal 26).[110]

---

[110] Muhammad Faisal Hamdani, "Hukum Keluarga Islam dalam Perspektif HAM Universal (UDHR) dan HAM Islam (UIDHR)," dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. xvi, No. 1, Januari 2016, h.25.

B. HAM dalam Persepektif Islam

Seiring dengan menguatnya kesadaran global akan arti penting HAM dewasa ini,[111] persoalan tentang tentang universalitas HAM dan hubungannya dengan berbagai sistem nilai atau tradisi agama terus menjadi pusat perhatian dan perbincangan wacana HAM kontemporer. Secara umum dapat dikatakan bahwa ramainya perbincangan di seputar masalah tersebut tidak lepas ketidakjelasan, atau lebih tepatnya, ambiguitas posisi dan sikap agama- agama terhadap HAM. Di satu sisi, secara normatif agama memberikan landasan yang sangat kuat bagi konsep-konsep HAM modern. Konsep bahwa setiap manusia mempunyai hak-hak yang tak tersangkal (*in-alienable*) dan setara, misalnya, mendapat justifikasi kuat dari doktrin-doktrin agama. Ketaktersangkalan hak ditopang oleh ajaran agama tentang kesucian (*sacredness*) atau martabat (*dignity*) manusia.[112] Sedangkan dalam gagasan kesetaraan sangat mengakar pada konsep agama bahwa semua manusia berasal dan sumber yang sama.[113] Namun di sisi lain, secara historis-empiris, terdapat banyak bukti yang justeru menunjukkan legitimasi

---

[111] Sebuah *polling* opini publik terbesar yang dilakukan Majelis Umum PBB tahun 2001 untuk mengetahui pendapat umum tentang apa yang seharusnya menjadi prioritas utama PBB di milenium baru menunjukkan bahwa mayoritas penduduk dari semua negara, semua latar belakang, usia dan pekeijaan menilai pelrindungan HAM sebagai tugas PBB paling utama.

[112] Lihat John Stackhouse, "Human rights and public theology: The basic validation of human rights", dalam Carrie Gustafson and Peter Juviler (eds.), *Religion and Human Rights: Competing Claims*, (New York: ME Sharpe Armonk, 1998), h. 46-47

[113] Michael J Perry, *The idea of Human Rights: Four Inquiries*, (New York: Oxford University Press, 1998) h. 13.

agama, atau lebih tepatnya penafsiran tertentu atasnya, terhadap beberapa bentuk pelanggaran HAM, seperti perbudakan, kekerasan ,diskriminasi dan berbagai bentuk penindasan.[114]

Tanpa mengabaikan ramainya perbincangan tentang hubungan antara agama-agama lain dengan HAM, dapat dikatakan bahwa persoalan tentang hubungan Islam dan HAM tampak mendapat perhatian yang lebih besar dan mengundang perdebatan serta kontroversi sengit baik di tingkat global maupun di kalangan kaum Muslim sendiri. Selain karena alasan umum seperti dikemukakan di atas, sengitnya perbincangan dan kontroversi dalam persoalan hubungan Islam dan HAM juga disebabkan oleh beberapa alasan spesifik berikut ini.

Pertama, HAM yang mendapatkan konotasi dan makna konkretnya dalam Deklarasi HAM PBB, diakui atau tidak, didasarkan pada asumsi pokok yang dibelakangnya berdiri paham sekulerisme. Bukti paling sederhana namun kasat mata dari asumsi sekuleristik ini tampak dalam tidak adanya perujukan yang tegas pada justifikasi filosofis atau agama tertentu dalam deklarasi tersebut.[115] Lebih dari itu, secara keseluruhan wacana HAM dalam deklarasi tersebut memandang masyarakat manusia dalam kaca mata

---

[114] Lihat Louis Henkin, "Human rights: Religious or Enlightened?" dalam Carrie Gustafson and Peter Juviler (eds.), *Religion and Human Rights: Competing Claims*, (New York: ME Sharpe, Armonk, 1998), h. 14

[115] Ashild Samnoy, 1999, "The Origins of the Universal Declaration of Human Rights", dalam G. Alfredsson and A. Eide (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights: A Common Standard of Achievement*, Martinus Nijhoff Publisher, h. 3.

sekulerisme, dan agama tidak dapat didefinisikan sebagai tatanan yang mengikat masyarakat, negara, atau hubungan internasional. Hukum-hukum dipandang sekuler dan independen dari otoritas agama tertentu.[116]

Menurut Deklarasi HAM PBB, kompetensi yang dimiliki agama di dunia benar-benar hanya terletak pada pilihan bebas seeorang (pasal 18), dan pada keputusan-keputusan keluarga (pasal 26: 3) serta pilihan orang tua mengenai pendidikan anak-anak mereka. Tetapi agama tidak mempunyai kompetensi apapun terhadap hukum karena hukum harus ditegakkan secara 'pukul rata', tanpa mempedulikan agama yang dianut atau tidak dianut seseorang.[117]

Karena bias sekulerisme itu, penerimaan gagasan HAM modern tentu saja menjadi persoalan, terutama bagi yang berkeyakinan bahwa Islam adalah agama yang sempurna (*kāffah*); Islam bukan hanya akidah, melainkan juga syariat. Dalam pernyataan yang lebih politis, Islam bukan hanya agama (*dīn*), melainkan juga negara (*daulah*). Dengan keyakinan seperti ini, menerima sekulerisme berarti mereduksi Islam atau menghambat pengamalan Islam secara menyeluruh.

Kedua, kontroversi tentang hubungan Islam dan HAM juga terkait dengan perbedaan dan pertentangan antara HAM dengan syariat Islam atau, lebih tepatnya, tafsiran tradisional terhadap syariat yang menawarkan sistem

---

[116] Ihsan Ali-Fauzi, "Ketika "Dalil" Menjadi "Dalih": Islam dan Masalah Universalisasi HAM", dalam Jamal D. Rahman (ed), *Wacana Baru Fiqh Sosial*, (Bandung: Mizan, 1998) hal 213.

[117] Fauzi, "Ketika "Dalil" Menjadi "Dalih" ...., h. 214

peraturan normatif yang komprehensif dan dapat diterapkan secara politis. Menurut Heiner Bielefeldt, perbedaan dan pertentangan antara HAM modern dengan syariat tidak mengherankan karena secara historis, prinsip emansipatoris yang terkandung dalam gagasan HAM adalah prinsip yang baru lahir di zaman modern, sementara dalam syariat Islam ia telah lahir jauh lebih dulu, tepatnya sejak abad-abad awal sejarah Islam.[118]

Ketegangan konkret antara dua aturan normatif tersebut terutama terdapat di sekitar persoalan kesetaraan gender dan kebebasan religius. Walaupun mengakui keabsahan personalitas perempuan, syariat Islam tradisional tidak mencakup prinsip kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan, khususnya dalam persoalan perkawinan, kehidupan keluarga, perceraian, dan pewarisan. Dalam kriteria HAM modern, aturan seperti itu jelas bersifat dlskriminatif terhadap perempuan. Selanjutnya, sekalipun ada tradisi Islam dalam hal toleransi keagamaan, beberapa bentuk diskriminasi terhadap kelompok agama minoritas, seperti pembatasan terhadap perkawinan antaragama, masih berlaku resmi di kebanyakan negara Islam kontemporer saat ini. Pelanggaran terhadap kebebasan relijius juga tercermin dalam larangan syariat Islam terhadap "pemurtadan". Disamping masalah kesetaraan gender dan kebebasan relijius ini, hukum kriminal syariat Islam juga mengakui beberapa bentuk hukuman jasmaniah semacam cambukan dan amputasi anggota tubuh yang dari sudut pandang HAM modern adalah

[118] Heiner Bielefedlt, 1995. "Moslem Voices in Human Rights Debate" dalam *Human Rights Quarterly*, No. 17 Vo. 4, John Hopkins University Press.

hukuman yang kejam dan merendahkan martabat (*cruel and degrading*).[119]

Ketiga, perdebatan dalam masalah hubungan Islam dan HAM juga tidak lepas dari hubungan konfliktual dewasa ini antara dunia Islam dan Barat. Sulit dipungkiri bahwa hubungan antara Islam dan Barat selama ini masih sering diwamai sikap saling mencurigai dan memusuhi. "Relation between Islam and the West", demikian Madjid Tehranian dalam *Islam and the West: Alienation, Provocation and Revivalism*, "have never been a model of harmony".[120] Hubungan harmonis dan bersahabat di antara keduanya hingga sekarang tampak masih sulit terjadi karena, meminjam bahasa Fahmi Huwaidi, "the West sees no need for it and Muslims are not ready for it".[121]

Di satu sisi, menyusul berakhirnya Perang Dingin, ada kecenderungan kuat di Barat untuk melihat dan memposisikan Islam sebagai musuh dan ancaman baru menggantikan komunisme yang sudah berhasil diruntuhkan. Samuel Huntington cukup berjasa dalam mendorong dan mempertegas kecenderungan ini melalui teorinya yang sangat terkenal tentang "benturan peradaban (*clash of*

---

[119] Heiner Bielefedt, "Western" versus "Islamic" Human Rights Conception? A- Critique on Cultural Essentialism in the Discuussion of Human Rights, dalam *Journal of Political Theory*, Vo. 18, No. 1, Sage Publication Inc, 2000.

[120] Dikutip dari Dedy Jamaluddin Malik, "Wacana Media Barat, Citra Islam dan Benturan Antar Peradaban" dalam Idi Subandi Ibrahim dan Dedy Jamaluddin Malik (ed), *Hegemoni Budaya*, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1997), h. 35.

[121] Anthony T. Sullivan, "Special Report: Western and Islamist leaders consider dialogue of cultures and civilizations" dalam *Washington Report*, Agustus-September 1997.

civilizations).[122] Dalam kerangka teorinya tersebut, Huntington dan para pengikutnya kemudian banyak mengingatkan publik dan para pemimpin politik Barat pada apa yang mereka sebut dengan "*Confucian-Islamic military connection*"[123] yang mereka nilai sebagai sebuah paket yang saling mendukung untuk "*challenge Western interests, values and power*".[124]

Disisi lain, dunia Islam hingga kini masih mewarisi "luka" dan trauma yang sulit dihapus akibat imperialisme dan kolonialisme Barat yang cukup lama mereka derita. Akibat paling nyata dari luka dan trauma itu adalah kecenderungan dan bangkitnya perlawanan terhadap Barat. Perlawanan itu, mula-mula berlangsung pada level politik melalui gerakan-gerakan dekolonialisasi yang bertujuan untuk membentuk negara-bangsa yang merdeka dan dan bebas dari kekuasaan Barat. Namun setelah negara-negara Islam berhasil memperoleh kemerdekaan, gerakan dekolonialisasi berubah arah, meninggalkan wilayah politik dan memasuki wilayah yang lebih luas, yakni kebudayaan. Agenda pokok dalam

---

[122] Lihat Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations?" in Foreign Affairs, vol. 72, no. 3, Summer 1993.

[123] Teori tentang hubungan militer Islam dan Konfusianisme ini banyak mendapat penolakan dan kritk tajan dari berbagai kalangan. Pakar politik Malaysia Chandra Muzaffar, misalnya, dalam The Clash of Civilisations or Camouflaging Dominance?", menolak konsep "Confucian-Islamic connection" dan menagnggapnya tidak lebih dari sebagai "mitos yang dipropagandakan oleh orang seperti Huntington untuk menjustifikasi perluasan kekuasaan militer Amerika pasca perang dingin"

[124] Hans Koechler, After September 11, 2001: Clach of Civilization or Dialogue?, makalah kuliah di Asian Center, University of Philippines, 15 Maret 2002

dekolonialisasi kebudayaan itu adalah apa yang secara retoris disebut Bung Kamo sebagai "*nation buiding*", yakni upaya untuk membangun suatu masyarakat dengan bertumpu pada kekhususan kultur yang berkembang secara *indegenuous* dalam masyarakat yang bersangkutan seraya menolak identitas yang dipaksakan dari luar, terutama Barat. Dalam konteks itulah, segala sesuatu yang berbau Barat termasuk gagasan dan konsep HAM, mudah mengundang resistensi dari dunia Islam.[125] Kecenderungan ini secara lebih jelas juga dilukiskan Mohammad Arkoun, "sekarang ini sulit untuk berbicara tentang asal-usul Barat dari HAM tanpa menimbulkan protes darinya".[126]

Karena ketiga faktor itulah; bias sekulerisme HAM, ketegangannya dengan syariat Islam dan pola hubungan konfliktual antara Islam dan Barat, pembicaraan tentang hubungan Islam dan HAM diwarnai dengan berbagai pandangan yang sangat kompleks dan bahkan berlawanan satu sama lain. Pandangan yang beragam dan kontradiktif itu muncul dari pemahaman dan cara pandang yang juga beragam dan kontradiktif tentang sekulerisme, syariat dan relasi Islam dan Barat.[127]

---

[125] Ulil Abshar-Abdalla, "(Islam) Aswaja dan HAM" dalam bukunya, *Membakar Rumah Tuhan*, (Bandung: Rosda, 1999), h. 99.

[126] Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Terj. Robert D. Lee, Boulder (ttp: Westview Press, 1994), h. 109.

[127] Heiner Bielefeldt, "Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions ?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights", dalam *Political Theory*, Vol. 28, No. 1 (Feb., 2000), h. 90-121

Secara garis besar, pandangan tentang hubungan Islam dan HAM, baik yang dikemukakan oleh para sarjana Barat atau pemikir Muslim sendiri bisa dibedakan dalam tiga varian dominan. *Pertama*, menegaskan bahwa Islam tidak sesuai dengan gagasan dan konsepsi HAM modern. *Kedua*, menyatakan bahwa Islam menerima semangat kemanusiaan HAM modern tetapi, pada saat yang sama, menolak landasan sekulernya dan menggantinya dengan landasan Islami. *Ketiga*, menegaskan bahwa HAM modern adalah khazanah kemanusiaan universal dan Islam (bisa dan seharusnya) memberikan landasan normatif yang sangat kuat terhadapnya. Berikut ini akan coba diuraikan lebih lanjut tiga varian dan kotroversi yang mengitari pandangan tersebut.

Pertama, pandangan Islam tidak sesuai dengan gagasan HAM modern. Pandangan ini dengan alasan yang berbeda dikemukakan baik oleh para sarjana Barat maupun para pemikir atau pemimpin politik Muslim. Para sarjana Barat yang memegang pandangan ini umumnya berangkat dari asas esensialisme dan relativisme kultural; yang pertama adalah paham yang menegaskan bahwa suatu gagasan atau konsep pada dasarnya mengakar atau bersumber pada satu sistem nilai, tradisi atau peradaban tertentu;[128] sedangkan yang kedua adalah paham yang berkeyakinan bahwa satu gagasan yang lahir atau terkait dengan sistem nilai tertentu tidak bisa berlaku atau tidak bisa diterapkan dalam masyarakat dengan sistem nilai yang berbeda.[129]

---

[128] Heiner Bielefeldt, “Western” versus “Islamic” ......, h. 90-121

[129] Pandangan semacam ini tentu saja dibantah oleh para pemikir Islam. Alasannya tentu saja, karena HAM bukan sesuatu yang asing sama sekali dalam Islam, namun justeru bagian inheren

Salah seorang sarjana Barat yang menjadi penganjur utama pandangan esensialis dalam melihat HAM adalah pemikir politik Samuel Huntington. Dalam pemetaan politik globalnya, Huntington menegaskan bahwa HAM, sebagaimana demokrasi, liberalisme dan sekulerisme politik, hanya dimiliki oleh peradaban Barat. Selain itu, ia termasuk orang yang tidak yakin universalisasi HAM berhasil dilakukan. Menurutnya, satu-satunya jalan bagi peradaban-peradaban lain untuk meraih HAM adalah menerima esensi nilai-nilai Barat dan karena itu, beralih secara diam-diam ke dalam peradaban Barat.[130]

Pandangan senada juga dikemukakan oleh para sarjana penganut relativisme kultural seperti Pollis dan Schwab. Dalam tulisannya, *Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability*, dua sarjana ini dengan tegas menolak universalitas HAM. Menurut keduanya, karena secara historis HAM lahir di Eropa dan Barat, HAM pada dasarnya terkait—dan terbatas—pada konsep-konsep kultural dan filosofis tradisi Oksidental.[131] Pandangan bahwa

---

dalam Islam. Lihat misalnya, Mohamed Berween, "The Fundamental Human Rights: An Islamic Perspective", dalam *The International Journal of Human Rights,* Vol. 6, No. 1 (Spring 2002), h. 61-78.

[130] Huntington, "The Clash of Civilizations?"......, h. 13

[131] Thomas NG menyatakan bahwa apakah hak asasi manusia itu universal atau konstruksi barat tidak penting, globalisasi dan yang lebih penting komunikasi dan perjalanan modern berarti ada meritokrasi ide dan nilai yang bercampur di antara budaya, tidak ada ideologi Barat murni atau ideologi asli Asia yang murni. Sama seperti ideologi Marxis yang telah digantikan oleh Kapitalisme, masyarakat harus berubah tidak hanya atas dasar ekonomi tetapi juga basis politik. Seperti yang dikatakan Chandra Muzzafar "Aliran utama gagasan hak asasi manusia…

HAM adalah gagasan eksklusif Barat dan, karena itu, bertentangan dengan sistem-sistem nilai lain, termasuk Islam, seperti dikemukakan para sarjana Barat di atas ternyata juga dipegang oleh sebagian kaum muslim yang dalam wacana HAM kontemporer sering disebut sebagai kelompok 'rejectionists'.

Namun berbeda dengan para sarjana Barat esensialis dan relativis yang mendasarkan pandangannya pada Erosentrisme, kaum muslim 'rejectionists' lebih mendasarkan pandangan mereka pada keyakinan bahwa syariat Islam bersifat sakral, independen dari dan sekaligus mengatasi kondisi historis dimana dan kapan ia pertama kali diwahyukan dan karena itu, ia adalah satu-satunya sistem nilai dan hukum yang harus diterapkan dalam kehidupam manusia dewasa ini.[132] Sistem nilai apapun selain syariat

---

telah memberikan kontribusi yang signifikan bagi peradaban manusia setidaknya dalam empat cara. *Pertama*, mereka telah menganugerahi individu hak-hak dasar tertentu seperti hak kebebasan berbicara, hak berserikat, hak atas peradilan yang adil dan sebagainya. *Kedua*, mereka telah memperkuat posisi warga negara biasa terhadap kesewenang-wenangan kekuasaan. *Ketiga*, mereka telah memperluas ruang lingkup partisipasi individu dalam pengambilan keputusan publik. *Keempat*, mereka telah memaksa negara dan otoritas secara umum untuk bertanggung jawab kepada publik. "Hak asasi manusia menawarkan perlindungan terhadap akses kekuasaan pemerintah, dan memperkuat institusi melalui kebebasan berbicara oleh meritokrasi gagasan. Oleh karena itu, seperti dalam pelarangan praktik Suttee, pemaksaan gagasan dari sumber asing tidak boleh ditolak hanya karena melanggar adat istiadat dan tradisi setempat. Ekspresi individu dalam masyarakat harus dilindungi terlepas dari apakah hak bersifat universal atau diistilahkan sebagai konstruksi Barat.

[132] Ali-Fauzi, "Ketika "Dalil" Menjadi "Dalih..., h. 215.

Islam, termasuk di dalamnya HAM modern, harus ditolak. Penolakan kaum muslim terhadap HAM itu juga didukung oleh penilaian dan sikap mereka yang negatif dan konfrontatif terhadap Barat. Dalam penilaian mereka, sejarah Barat sendiri banyak dinodai oleh praktik-praktik yang menodai HAM. Selain itu, mereka menilai Barat dewasa ini secara sistematis terus berusaha mendorong kehancuran dan marginalisasi umat Islam secara moral, politik dan budaya.

Penolakan kaum muslim 'rejectionists' terhadap HAM ditunjukkan, misalnya, oleh salah seorang pendukung utamanya, Imam Khomeini. Bagi pemimpin besar Revolusi Iran itu,

"Apa yang mereka katakan sebagai HAM adalah omong kosong belaka, tidak lebih dari kumpulan aturan korup yang dibuat oleh kaum Zionis untuk menghancurkan semua agama yang benar.......ketika kita ingin tahu apa yang benar dan apa yang salah, kita tidak pergi ke PBB; kita merujuk kepada al-Qur'an... Bagi kita, Deklarasi HAM PBB tidak lebih dari kumpulan omong kosong yang dibuat murid-murid setan".[133]

Kedua, Pandangan tentang Islamisasi HAM. Pandangan ini tentu saja hanya dipegang oleh kaum muslim, khususnya mereka yang menerima dan menyetujui beberapa gagasan yang terkandung dalam HAM modern, namun sebagaimana kaum Muslim yang mendukung pandangan pertama, mereka tetap berkeyakinan bahwa syariat Islam bersifat sakral, universal dan harus tetap dijadikan landasan

---

[133] Jay Dyrdyk, "Globalization and Multi-Cultural Knowledge of Human Rights", dalam *The Paedeia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy,* Vol. VII, 1998, h. 7-14

hidup. Dengan pandangan dan keyakinan seperti itu, mereka kemudian menerima konsep HAM modern, namun dengan menghilangkan landasan sekulernya dan menggantinya dengan syariat Islam. Oleh Bassam Tibi, pandangan dan sikap seperti disebut dengan "Islamisasi Deklarasi HAM".[134]

Salah satu pandangan yang berorientasi pada Islamisasi HAM dikemukakan, misalnya, oleh salah seorang pemikir muslim Pakistan, Abul A'lā al-Maudūdī, dalam sebuah tulisannya berjudul "Human Rights in Islam". Dalam salah satu bagian tulisan itu yang berjudul "*Equality of Human Beings*" al-Maududi mengemukakan pemahaman tentang kesetaraan (*equality*) yang agak terbatas. Meskipun ia menolak semua bentuk perbedaan, daftar kriteria nondiskriminasinya hanya mencakup warna kulit, ras, bahasa dan kebangsaan, dan tidak meliputi gender dan agama, dua isu utama yang membenturkan syariat Islam dengan HAM modern.[135]

Contoh lain pemahaman tentang HAM versi Islam ditunjukkan oleh beberapa peserta dari Iran pada konferensi HAM Jerman-Iran keempat, yang berlangsung pada November 1994 di Teheran. Pada pembukaan konferensi itu, Ayatullah Taskhiri mengemukakan apa yang disebutnya dengan konsepsi HAM Islam. Dalam penjelasannya, ia menyimpulkan, perlindungan yang penuh terhadap hak-hak asasi ini diberikan kepada kaum Muslim yang beriman. Dengan pendekatan yang eksklusif dan dogmatik, ia mengkompromikan ide martabat universal manusia dengan cara membedakan martabat "actual" dari martabat

---

[134] Ali-Fauzi, "Ketika "Dalil" Menjadi "Dalih..., h. 218.

[135] Heiner Bielefeld, "Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions?....., h. 90-121

"potensial". Dengan asumsi bahwa semua orang menuju kehidupan yang baik yang diridhai oleh Allah, ia berkesimpulan bahwa semua manusia "pada potensinya" mempunyai martabat kemanusiaan yang setara. Namun demikian, orang yang memenuhi kewajibannya dengan disertai iman mengklaim martabat "actual" yang tingkatnya lebih tinggi daripada orang yang tidak memenuhi standar keagamaannya.[136]

Formulasi yang lebih sistematis dari HAM versi Islam bisa dijumpai dalam Deklarasi Universal tentang HAM dalam Islam (al- Bayān al-Alamī 'an Huqūq al-Insān fī al-Islām). Deklarasi ini diundangkan pada September 1981 di Paris oleh Dewan Islam Eropa (Islamic Council of Europe), sebuah organisasi nonpemerintah yang disponsori oleh Saudi Arabia di Paris. Ada beberapa karakterstik pokok dari rumusan HAM versi ini. *Pertama* adalah klaimnya bahwa Islam mempunyai konsep HAM yang *genuine* yang sudah dirumuskan bahkan sejak abad ketujuh Masehi. Deklarasi itu secara kategoris menyebutkan bahwa HAM bukahlah lembaran baru bagi Islam, tetapi merupakan sesuatu yang selalu disertakan dalam ajaran-ajaran Islam. *Kedua*, seluruh kandungan deklarasi itu dirumuskan berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Asumsinya, "akal pikiran manusia tidak akan mampu menemukan jalan terbaik untuk menopang kehidupan yang sejati tanpa merujuk pada Tuhan". Selain itu, *ketiga*, apa yang dimiliki manusia bukanlah hak-hak yang sudah dibawanya sejak lahir, melainkan preskripsi-preskripsi yang dititahkan kepada manusia, yang didapat dan direduksi dari sumber-sumber yang ditafsirkan sebagai titah-titah Ilahi

---

[136] Bielefeld, "Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions?...., h. 90-121

yang meliputi kewajiban dan hak. Sehingga dengan demikian, apa yang disebut dengan HAM pada dasarnya adalah kewajiban-kewajiban manusia kepada Tuhan atau hak-hak Tuhan atas manusia. Akhirnya, *keempat*, syariat adalah satu-satunya yang menjadi kriteria kebenaran final dan satu-satunya untuk menilai semua tindakan manusia. Dalam kosa kata legal para penyusun deklarasi ini, syariat adalah rumusan hukum-hukum Islam yang konkret yang ditafsirkan oleh para ulama yang dipandang otoritatif.[137]

Hal yang kurang lebih senada juga ditemukan dalam naskah final Deklarasi Kairo tentang HAM dalam Islam. Deklarasi ini diumumkan pada 1990, sesudah dilakukan perundingan selama 13 tahun di antara negara-negara yang tergabung dalam Organisasi Konfrensi Islam (OKI). Berisi 25 pasal, deklarasi ini tidak jauh berbeda dengan deklarasi-deklarasi sejenis yang diundangkan sebelumnya. Dinyatakan, bahwa segala unsur HAM dihargai tinggi, tetapi seluruhnya harus tunduk di bawah syariat (pasal 24) dan bahwa satu-satunya acuan adalah syariat Islam (pasal 25). Dalam pasal 22, misalnya, disebutkan bahwa hak-hak politik, seperti hak untuk mengutarakan pendapat secara bebas dibatasi oleh ketentuan bahwa hal itu harus dilakukan sedemikian rupa sehingga tidak bertentangan dengan asas-asas syariat Islam.[138]

Ketiga, pandangan HAM adalah khazanah kemanusiaan universal. Berbeda dengan dua pandangan terdahulu, pandangan ini menegaskan universalitas HAM sebagai khazanah kemanusiaan yang landasan normatif dan

---

[137] Ali-Fauzi, “Ketika “Dalil” Menjadi “Dalih..., h. 218.
[138] Ali-Fauzi, “Ketika “Dalil” Menjadi “Dalih..., h. 218.

filosofisnya bisa dilacak dan dan dijumpai dalam berbagai sistem nilai dan tradisi agama, termasuk Islam di dalamnya. Ide yang terutama bisa menghubungkan HAM dengan tradisi-tradisi keagamaan, filsafat, dan kebudayaan yang berlainan ialah ide martabat manusia karena wawasan ke dalam martabat semua insan yang tak bisa diambil oleh orang lain mempakan prinsip etis dasar HAM dan unsur sentral ajaran-ajaran dari berbagai agama dan filsafat. Sebuah proyek studi tentang "Religion and Human Rights" yang bermarkas di New York, sampai pada simpulan bahwa terdapat unsur-unsur dalam semua tradisi keagamaan yang sebenarnya mendukung perdamaian, toleransi, kemerdekaan hati nurani, martabat dan kesetaraan orang perorang dan keadilan sosial.[139]

---

[139] Bielefeld, "Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions?...., h. 90-121. Abroo A. Andrabi menyatakan bahwa HAM adalah sesuatu yang *include* dan *genuine* dalam Islam. Bahkan HAM dalam Islam lebih komprehensif karena memiliki proporsi dan keseimbangan antara hak dan kewajiban. Islam telah memberi peran dan tugas yang berbeda untuk setiap manusia dan manusia harus membuat cara yang memungkinkan untuk memenuhi peran dan tugas tersebut. Sayangnya, lanjut Andrabi, hal itu telah disalahartikan dan disalahtafsirkan oleh sebagian Muslim modernis dan juga oleh musuh-musuh Islam. Kurangnya pemahaman tentang konsep dasar HAM telah menimbulkan banyak kebingungan dan kesalahpahaman di dunia kontemporer. Tetapi ketika konsep HAM dalam Islam diaplikasikan sepenuhnya, tentu saja tidak akan memberikan ruang atas segala betuk prasangka negatif. Dan ketika peraturan Ilahi tentang kesetaraan dan martabat diterapkan sepenuhnya, tidak akan ada ruang untuk penindasan. Bahkn konsep orang-orang terpilih dan non-Yahudi, kata-kata seperti ras yang diistimewakan dan dikutuk, ekspresi seperti kasta sosial dan warga kelas dua semuanya akan menjadi tidak berarti dan usang. Sebab Islam menghormati manusia sebagai manusia bukan karena alasan

Pandangan bahwa HAM adalah khazanah kemanusiaan universal yang mendapatkan justifikasi dari berbagai tradisi agama dijelasan dengan baik oleh Heiner Bielfeldt. Menurut pemikir HAM asal Jerman ini, memang sulit menyangkal fakta bahwa HAM mempunyai asal-usul Barat, dalam pengertian bahwa ia pertama kali muncul di Eropa dan Amerika Utara. Namun demikian, lanjutnya, fakta historis ini tidak lantas menegaskan bahwa HAM pada dasarnya terkait secara ekslusif dengan kebudayaan dan filsafat Barat dan hanya bisa diterapkan dalam masyarakat Barat. Setidaknya ada dua alasan yang dikemukakan Biefeldt untuk mendukung kebenaran pendapatnya.

Pertama, konsep HAM secara politis muncul dalam suasana berbagai revolusi dan sering kali mendapatkan perlawanan hebat dari berbagai tradisi agama dan budaya Barat yang sudah mapan. Di masa lalu, kritikan konservatif terhadap HAM merupakan sikap umum di kalangan gereja-gereja Kristiani di Eropa Barat dan Tengah. Karena tergoncang hebat oleh radikalisme anti-kependetaan dalam fase Jacobine pada Revolusi Perancis, Gereja Katolik selama lebih dari seabad memainkan peran yang paling berpengaruh sebagai penentang HAM pada umumnya dan penentang kebebasan keagamaan pada khususnya. Gereja Katolik baru menerima kebebasan beragama pada tahun 1965 pada Konsili

---

lain; Islam tidak membedakan antara dua ras, atau dua kelompok orang, atau antara dua warna kulit, atau dua suku, atau dua kelas. Lihat selengkapnya Abroo Aman Andrabi, "Humn Rights in Islamic Perspective", dalam *International Journal of Humanities and Social Science Research,* Volume 2; Issue 5; May 2016, h. 21-26. Bandingkan dengan Muhammad Zafrulla Khan, *Islam and Human Rights,* (Punjab-India: Nazarat Nashr-o-Isha'at Qadian, 2017), h. 77.

Vatican Kedua (*Second Vatican Council*). Fakta ini menunjukkan bahwa HAM sama sekali tidak bisa dianggap sebagai hasil "organic" dari budaya dan sejarah Oksidental. HAM tidak berkembang sebagai "perkembangan alamiah" dari ide-ide kemanusiaan yang mengakar dalam tradisi keagamaan dan kebudayaan Eropa.[140]

Kedua, HAM tidak mengakar dan bergantung pada filsafat atau ideologi Barat tertentu. Meskipun HAM adalah konsep yang mempunyai asal-usul Barat, ia secara historis terkait dengan pengalaman pluralisme radikal yang telah menjadi realitas yang tak terhindarkan dalam banyak masyarakat di seluruh dunia. Pluralisme dan multikulturalisme, baik di dalam maupun antar negara, tidak bisa dihapuskan kecuali dengan munculnya bencana politik seperti perang saudara, "pembersihan etnis" dan putusnya komunikasi dan kerjasama. Menghadapi kemungkinan bencana politik seperti itu, gagasan HAM menawarkan kesempatan untuk menciptakan konsensus normatif dasar yang melintasi batas-batas etnik, budaya dan agama. Dengan pandangan seperti ini, universalitas HAM tidak menyiratkan sebuah pemaksaan global serangkaian nilai-nilai Barat, tetapi lebih menunjukkan pengakuan universal atas pluralisme dan perbedaan-perbedaan agama, budaya, keyakinan politik, pandangan hidup— sejauh perbedaan-perbedaan itu mendorong potensi yang tak terhingga bagi keberadaan dan martabat—manusia.[141]

---

[140] Bielefeld, "Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions?...., h. 90-121

[141] Bielefeld, "Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions?...., h. 90-121

Sementara dari kalangan Muslim, Abdullah Ahmed An-Na'im, pemikir dan aktivis HAM Muslim menyatakan bahwa artikulasi awal konsep HAM modern memang lahir dari pengalaman bangsa Eropa dan Amerika sejak abad ke-18. Namun demikian, sebagaimana diakui secara umum, pengalaman-pengalaman tersebut lebih didasarkan pada ide-ide pencerahan ketimbang ajaran-ajaran teologis Yahudi dan Kristen, meskipun yang terakhir kemudian mencoba menyesuaikan diri dengan yang pertama. Meskipun premis dasar konsep HAM adalah gagasan tentang hak-hak konstitusional fundamental yang dikembangkan negara-negara Barat, rumusan HAM yang muncul sejak tahun 1948 melampaui apa yang dijumpai dalam sistem konstitusional negara-negara itu. Dengan kata lain, asal-usul Barat dalam konsep HAM kemudian disusul dan dilengkapi oleh berbagai perkembangan yang mencerminkan pengalaman dan harapan masyarakat dari berbagai belahan dunia.[142]

Hal senada juga dikemukakan oleh beberapa pemikir muslim lainnya seperti Madjid Khadduri, Ali Asghar Engineer dan Bassam Tibi. Ketika diundang untuk menyampaikan pendangannya tentang HAM dengan merujuk pada draft Deklarasi HAM PBB oleh para editor *Annals of the American Academy of Social and Political Science*, Madjid Kadduri, yang dikenal sebagai ahli hukum Islam dan hukum internasional, menyatakan dukungannya terhadap draft itu. Ia antara lain menyatakan bahwa tidak ada subjek yang paling terkait dengan konsep keadilan selain konsep HAM. Implikasinya, keadilan akan sama sekali tidak berarti

---

[142] Abdullah An-Na'im, "Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate" dalam preceeding *Religion and The Universality of Human Rights, ASIL Proceedings*, 2000

jika hak-hak fundamental sesorang tidak diakui atau dilanggar oleh masyarakat.[143] Sementara itu, Ali Asghar Engineer, pemikir Muslim bermadzhab Syi'ah dari India, bahkan memandang Deklarasi HAM PBB dapat digunakan sebagai kerangka yang cukup baik untuk menyatakan apa yang dipandangnya sebagai HAM menurut Islam. Sedangkan Bassam Tibi, pemikir muslim yang sangat dipengaruhi pemikiran kritis Arab dan Barat, dengan mantap berkeyakinan bahwa Deklarasi HAM PBB adalah suatu piagam yang pada dirinya luhur dan tidak mungkin disangkal.[144]

Berdasarkan uraian di atas, tampak bahwa konsep HAM tidak sepenuhnya tuntas dan diterima dalam dunia Islam. Kontroversi yang terus berlangsung terkait konsep HAM dalam dunia Islam, Marie Juul Petersen menyatakan bahwa setidaknya ada empat posisi berbeda di antara para aktor negara Muslim, organisasi masyarakat sipil, dan intelektual saat ini dalam mempersepsi HAM dalam Islam. *Pertama,* semua hak tunduk pada syari'at Islam. Posisi ini dengan tegas menolak seluruh konsep HAM. Mereka menganggap HAM sebagai penemuan Barat, tumbuh dari sejarah Barat dan didasarkan pada nilai-nilai sekularisme dan individualisme Barat - dan karenanya tidak relevan dengan dunia Muslim. "HAM yang ideal (...) bukanlah nilai universal yang umum bagi semua manusia tanpa memandang

---

[143] Majid Khadduri, "Human Rights in Islam", dalam *ANNALS of the American Academy of Political and Social Science,* Vol. I, No. 243, h. 77-81

[144] Bassam Tibbi, *Islam between Culture and Politics,* (New York: Palgrave Macmillan, 2001), h. 210-230. Lihat juga Ali-Fauzi, "Ketika "Dalil" Menjadi "Dalih..., hal 220.

keyakinan agamanya," tulis Hizbut Tahrir Inggris di salah satu pamfletnya.

Sebaliknya, mereka—dan kritikus HAM lainnya—lebih suka berbicara tentang hak-hak Islam, berdasarkan al-Qur'an dan tradisi Islam. "Islam telah menetapkan beberapa hak fundamental-universal bagi kemanusiaan secara keseluruhan," kata Abul A'la Mawdudi, seorang tokoh penting dalam gerakan Islam di pertengahan abad ke-20. Menurut Mawdudi, hak untuk hidup, keamanan, kebebasan dan keadilan merupakan hak dasar Islam. Deklarasi Kairo tentang HAM dalam Islam dari Organisasi Kerja Sama Islam tahun 1990 merupakan upaya konkret untuk merumuskan hak-hak Islam tersebut. Deklarasi tersebut menyatakan bahwa "hak-hak fundamental dan kebebasan universal adalah bagian integral dari agama Islam" dan bahwa "semua hak dan kebebasan yang ditetapkan dalam Deklarasi ini tunduk pada Syariah Islam".

Kedua, ruang lingkup normal HAM. Saat ini kerap dijumpai pendukung hak-hak Islam di antara ekstremis Islam, baik yang melakukan kekerasan maupun tanpa kekerasan. Hanya sebagian kecil Muslim dunia yang percaya bahwa mungkin—atau diinginkan—untuk mengganti HAM universal dengan hak Islam. Bahkan OKI jarang mengacu pada Deklarasi Kairo. Tetapi itu tidak berarti bahwa masih ada banyak keraguan terhadap setidaknya beberapa HAM. Seperti yang dikatakan Sekretaris Jenderal OKI, Iyad Madani: "Ada sejumlah masalah yang melampaui cakupan normal HAM dan bertentangan dengan ajaran Islam." Orang-orang yang skeptis seperti Madani berpendapat bahwa Islam dan HAM hanya kompatibel sebagian.

Sementara misalnya hak atas pendidikan dan pekerjaan sepenuhnya dapat diterima dari sudut pandang Islam konservatif, hak-hak gender tertentu, menurut banyak orang, “di luar jangkauan normal HAM,” mengancam struktur keluarga tradisional, peran dan nilai gender. Sementara sebagian besar negara mayoritas Muslim telah meratifikasi Konvensi Wanita PBB, banyak yang telah merumuskan apa yang disebut reservasi syariah, mempertahankan hak untuk menolak bagian-bagian dari konvensi yang—dalam pandangan mereka—bertentangan dengan hukum Islam. Demikian pula, banyak yang percaya bahwa hak atas kebebasan berekspresi harus dibatasi untuk melindungi sentimen agama, baik melalui undang-undang penistaan agama atau undang-undang lain yang mencegah “penistaan agama”. Menurut para skeptis HAM, maka Islam dan HAM hanya kompatibel sejauh HAM tidak bertentangan dengan hukum Islam. Jika keduanya ingin berdamai sepenuhnya, hak-hak tertentu harus disesuaikan, ditafsirkan ulang dan jika perlu dibatalkan karena hukum Islam, dalam perspektif mereka, tidak dapat diubah dan diberikan oleh Tuhan.[145]

Ketiga, tidak ada dalam hukum Islam yang mencegah HAM—dan jika ada, itu karena kesalahpahaman dan interpretasi hukum yang salah. Inilah yang dikatakan seorang imam Inggris pada lokakarya tentang Islam dan HAM. Dia, dan banyak lainnya, menolak konservatisme dari para skeptis

---

[145] Lihat Marie Juul Petersen, “Islam and Human Rights: Clash or compatibility”, dalam *The London School of Economics and Political Science,* June 11th 2018. https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2018/06/islam-and-human-rights-clash-or-compatibility/ diakses pada 24 Oktober 2020.

HAM, dengan alasan bahwa hukum Islam dapat ditafsirkan ulang dengan cara yang lebih sesuai dengan HAM. Sementara interpretasi kaku Islamis terhadap hukum Islam tampaknya mendominasi masyarakat Muslim saat ini, secara historis kita dapat menemukan banyak contoh interpretasi yang jauh lebih fleksibel dan pragmatis. Lebih dari seabad yang lalu, kaum modernis Islam menganjurkan reformasi yurisprudensi Islam klasik, berusaha untuk mengintegrasikan nilai-nilai dan gagasan modern (Barat) alih-alih menolaknya secara tegas, seperti yang dilakukan oleh banyak kaum Islamis kontemporer. Muhammad Abduh, seorang tokoh modernisme Islam, mengatakan bahwa umat Islam harus menggunakan alasan untuk mengikuti perubahan zaman, daripada mengandalkan interpretasi kadaluwarsa ulama abad pertengahan.

Organisasi Nahdlatul Ulama (NU) di Indonesia, salah satu organisasi Muslim terbesar di dunia, adalah contoh dari posisi pragmatis ini. NU berupaya untuk mempromosikan hak-hak perempuan melalui fatwa agama. Bekerja secara pragmatis melalui sistem agama yang mapan, mereka, dan pendukung lain dari posisi ini, berusaha untuk mendorong batas-batas bagaimana hukum Islam dapat ditafsirkan dan memfasilitasi ruang bagi HAM, tetapi tanpa secara serius menantang otoritas agama dari hukum Islam. Dengan kata lain, hukum Islam masih merupakan otoritas tertinggi di mana HAM perlu dimasukkan.

Keempat, al-Qur’an bukan kitab konstitusi. Bagi kelompok Muslim yang lebih kecil, tetapi bisa dibilang berkembang, reformasi pragmatis hukum Islam tidak cukup jika Islam dan HAM ingin didamaikan. Konflik di antara keduanya, menurut mereka, bukanlah tentang salah tafsir

hukum Islam, tetapi tentang pengertian hukum Islam. Mohamed Talbi, pemikir Islam asal Tunisia, mengklaim bahwa "al-Qur'an bukanlah konstitusi". Demikian pula, pakar hukum Mesir Muhammad Said al-Ashmawī berpendapat bahwa syariah tidak harus dipahami sebagai aturan hukum, tetapi sebagai seperangkat kode etik dan sosial. Alih-alih mencoba menafsirkan kembali yurisprudensi Islam konservatif, para pemikir Muslim liberal ini menolak relevansi yurisprudensi tersebut.

Terinspirasi oleh pemikiran seperti itu, beberapa aktivis HAM Muslim berpendapat bahwa Islam sepenuhnya sejalan dengan HAM—bukan sebagai sistem hukum, tetapi sebagai seperangkat nilai etika dan agama yang dapat memperkuat dan melegitimasi standar hukum HAM. Aktivisme HAM seperti itu ditemukan di antara banyak feminis Muslim dan organisasi wanita. Gerakan perempuan Muslim internasional Musawah, misalnya, terlibat dalam studi kritis dan historis al-Qur'an dan yurisprudensi Islam, menunjukkan bagaimana penafsiran ditentukan oleh konteksnya dan dibentuk oleh manusia, bukan pemberian Tuhan dan definitif. Seorang perwakilan dari Musawah mengatakan: "Kami mencoba mengembangkan pengetahuan feminis dalam Islam, berdasarkan prinsip-prinsip HAM, jaminan konstitusional dan kehidupan perempuan saat ini."[146]

[146] Marie Juul Petersen, "Islam and Human Rights......."

BIOGRAFI INTELEKTUAL AL-NAJJĀR

Setelah bab sebelumnya membahas tentang kajian teori terkait *maqāṣid al-sharī'ah,* HAM serta relasi antar keduanya, maka bagian ini diperuntukkan pada pembahasan tentang biografi al-Najjār yang meliputi kelahiran, pendidikan, karir intelektual, organisasi yang diikutinya dan diakhiri dengan uraian singkat tentang karya-karyanya. Uraian dalam bab ini dibagi ke dalam dua subbab, yaitu geneologi dan karir intelektual dan karya-karya al-Najjār.

Geneologi dan Karir Intelektual

Al-Najjār adalah seorang cendikiawan dan aktivis politik sosial keagamaan Muslim pada abad komteporer asal Tunisia. Nama lengkapnya adalah Abdul Majīd 'Umar al-Najjār. Tidak ada keterangan pasti apakah al-Najjār adalah nama panggilan yang dinisbatkan pada silsilah nasab atau suku. Ia lahir pada 28 Mei 1945 M./16 Jumadil Akhir 1364 H.[147] Beni Khedache (*Banī Khaddāsy*).[148]

Perjalanan intelektual al-Najjār dimulai ketika sejak tahun 1964 sampai 1972 di tingkat pendidikan dasar dan menengah. Lalu ia aktif sebagai mahasiswa di Universitas Zaitunah Tunisia dan mendapatkan *Licence* (Lc) pada

---

[147] Sumber yang menjelaskan tentang biografi al-Najjār sangat terbatas. Lihat majles.marsad.tn dalam https://anc.majles.marsad.tn/deputes/4f4fbcf3bd8cb56157000078 diakses pada 20 September 2020

[148] Sebuah kota yang terletak antara Jebel Dahar dan Grand Erg Oriental. Tepatnya sekitar 30 kilometer (19 mil) dari Medenine di provinsi Medenine, Tunisia. Lihat Gideon Golany, *Earth-sheltered Dwellings in Tunisia: Ancient Lessons for Modern Design*, (United States: University of Delaware Press, 1988), h. 67

konsentrasi Ushūl al-Dīn pada tahun 1972.[149] Kemudian ia melanjutkan pendidikannya di Universitas al-Azhar Cairo dan memperoleh gelas magister pada konsentrasi Ushūl al-Dīn pada tahun 1974. Pada tujuh tahun berikutnya, yaitu pada tahun 1981 al-Najjār kemudian berhasil memperoleh gelas doktor dalam bidang Akidah dan Filsafat dari Universitas al-Azhar Cairo.[150]

Karir keilmuan al-Najjār tampaknya diakui hingga di tingkat internasional. Hal tersebut terlihat jelas ketika ia aktif menjadi dosen di beberapa universitas negara-negara Timur Tengah Universitas Zaituna, Universitas Qatar, Universitas Amir Abd al-Qadir di Jazair, Universitas Uni Emirat Arab, dan lain-lain.

Ia juga aktif menjadi pemateri seminar maupun muktamar ilmiah di tingkat Internasional.[151] Diantaranya adalah sebagai berikut;

1. Simposium Islam Internasional Keempat, Kementerian Kebudayaan Tunisia, Kairouan Tunisia tahun1976.
2. Simposium Imam Ibn 'Āsyūr, Universitas Tunisia, Tunisia 1985.
3. Simposium Pembaruan Pemikiran Islam, Jurnal Pesan Jihad, Malta 1989.

---

[149] Universitas Zaitunah merupakan perguruan tinggi tertua di jazirah Arab. universitas ini berdiri sejak 120 H./ 737 M. di antara alumni universitas ini yang menjadi pemikir berpengaruh di dunia Internasional adalah Ibn 'Āsyūr.

[150] Lihat misalnya al-Najjār, "Fiqh al-Taḥaddhur al-Islāmī, dalam *Al-Syuhūd al-Ḥadhārī li al-Ummah al-Islāmiyyah,* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2006) h. 39-133

[151] Lihat http://www.odabasham.net/ diakses pada 22 September 2020

4. Simposium tentang Masalah Masa Depan Islam, Pusat Kajian Masa Depan Islam, Aljazair, 1990.
5. Simposium tentang Masa Depan Karya Islam, Institut Pemikiran Islam Internasional, Virginia, Amerika 1991.
6. Simposium Badi Al-Zaman Nursi, Institut Internasional Pemikiran Islam, Amman, Yordania 1997.
7. Simposium Ibnu Taimiyah: Sikap Ilmiah dan Metodologi Reformasi-Nya, Institut Internasional untuk Pemikiran Islam dan Universitas Muta, 2001.
8. Seminar tentang "Persyaratan Dakwah dalam Terang Data Kontemporer" University of Sharjah, April 2001.
9. Forum Internasional Ketiga "Kebebasan Beragama dalam Islam", Universitas Islam Amīr Abdelkader, Konstantin, Aljazair, 2008.
10. Seminar "Ketentuan hubungan sosial di Eropa dan peran Muslim dalam memperkuatnya", European Council for Fatwa and Research, 2019

Di samping itu, al-Najjār juga merupakan seorang aktivis gerakan politik dan sosial keagamaan. Hal itu terlihat dari afiliasinya dalam organisasi-organisai baik di tingkat nasional maupun Internasional. Misalnya al-Najjār menjabat sebagai Asisten Kepala Persatuan Ulama Muslim International (*International Union of Muslim Scholars*), Ketua Cabang organisasi tersebut di Tunusia, Asisten Sekretaris Jendral dalam organisasi Dewan Eropa untuk Fatwa dan Penelitin (*European Council for Fatwa and Research*), ketua Pusat Penelitian Institut Eropa untuk Ilmu Kemanusiaan di Paris, anggota Majelis Konstituante

*Naṣṣ*ional Tunisia dan pelapor dari Komite Persiapan dan Prinsip Umum untuk Mempersiapkan Konstitusi Tunisia.[152]

Dalam aktivisme politik dan sosial keagamaan, al-Najjār juga disebut sebagai salah satu pendiri gerakan Al-Nahdhah sejak tahun 1974. Al-Nahdhah sendiri merupakan sebuah gerakan politik Islamis yang muncul dan berkembang di Tunisia sejak terjadinya *Arab Springs*[153] di Timur Tengah. Kekacauan politik yang semula berawal dari kasus pembakaran diri Mohammed Bouazizi di Tunisia pada 17 Desember 2010,[154] pada akhirnya menyeruak dan membakar amarah seluruh negeri. Aksi protes yang menjelma menjadi gerakan revolusi ini menuntut diakhirinya rezim Zine el-Abidine Ben Ali yang telah berkuasa sebagai Presiden Tunisia selama lebih dari 23 tahun. Aksi Bouazizi dan rakyat Tunisia lebih jauh juga turut menginspirasi gerakan serupa di negara-negara lain di regional Timur Tengah. Di Mesir, revolusi rakyat berhasil menjatuhkan pemerintahan Mubarak.[155] Di Libya, gerakan anti-Khadafy mengadakan

---

[152] Lihat https://www.cilecenter.org/ar/node/1128

[153] Istilah ini pertama kali digunakan pada 6 januari 2011 oleh Marc Lynch, seorang kontributor Foreign Policy dalam artikelnya berjudul "Obama's Arab Spring." Dalam Asaad Al-Saleh. *Voices of The Arab Spring: Personal Stories of The Arab Revolution*. (New York: Columbia University Press, 2015), h. 3; Rangkaian revolusi di beberapa negara Afrika Utara dan Timur Tengah tersebut juga seringkali disebut *Arab Uprising* atau *Arab Awakening*. Lihat juga Tariq Ramadan, *Islam and The Arab Awakening*. (London: Oxford Press. 2012)

[154] Khamami Zada, "Gelombang Revolusi dan Transisi Politik di Timur Tengah dan Afrika Utara", dalam *Salam Salam; Jurnal Sosial dan Budaya Syar'I*, Vol. 2 No. 1 Juni 2015, h. 68

[155] Paul Aarts, dkk, *From Resilience to Revolt: Making Sense of the Arab Spring*, (Amsterdam: University of Amsterdam, 2012), h. 1

perlawanan bersenjata. Begitu pula halnya di Sudan, Yaman, dan Bahrain.[156] Berbagai perubahan dan restrukturisasi kepemimpinan di wilayah yang dilanda konflik berangsur-angsur membawa arah baru demokratisasi.

Al-Nahdhah bukanlah pemain baru dalam kancah perpolitikan Tunisia. Terbentuk dari embiro Al-Jama'ah Al-Islamiyyah (JI) pada 1971 oleh Rashid Al-Ghannouchi dan Abd Al-Fattah Muru,[157] gerakan ini menjadi inisiator perlawanan kelompok Islam di Tunisia yang diilhami gerakan Ikhwan Al-Muslimin di Mesir dengan tokoh-tokoh seperti Hassan Al-Banna dan Sayyid Qutb.[158]

Singkatnya, karena afiliasi dengan Al-Nahdhah kemudian al-Najjār beserta seluruh keluarganya diusir dari negaranya dan tinggal secara permanen di Prancis. Baru kembali ke Tunisia pada tahun 2012 pasca revolusi Tunisia. Kembalinya al-Najjār ke Tunisia ini hampir bersamaan dengan kembalinya Rashid al-Ghannouchi, pimpinan yang mengasingkan diri ke London kembali ke Tunisia pada 30 Januari 2011 dan memimpin gerakan Al-Nahdhah. Anggota-anggota partai, termasuk Rashid al-Ghannouchi yang pada era Ben Ali dilarang keras pemerintah mulai mengumpulkan dukungan dari para simpatisan di seluruh Tunisia guna mempersiapkan diri mengikuti pemilu yang segera diadakan.

---

[156] Amjad M. Saleem, Ed. The Arab Revolution: Hopes, Challenges, and Transitions. London: The Cordoba Foundation, Vol. 6 Ed. 10, 2012, h. 4

[157] Mega Kharismawati. "Faktor-faktor Yang Mempengaruhi Kemenangan Partai Al-Nahdhah Pada Pemilu National Constituen Assembly Tahun 2011 di Tunisia", (Disertasi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia, 2013), h. 30

[158] Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat Within Islamism*, (Oxford: Oxford University Press, 2001), h. 70

Sesuai dengan semangat perubahan dari pemegang kekuasaan sementara Tunisia, pada Februari 2011, gerakan Al-Nahdhah secara resmi menjadi partai politik dan mempersiapkan diri memasuki pemilu Majelis Konstitusi.[159]

Delapan bulan pasca revolusi, antusisme rakyat Tunisia dalam mengiringi jalannya revolusi mencapai puncak dengan dilaksanakannya pemilu pada hari Minggu, 23 Oktober 2011 yang memilih Majelis Konstitusi berjumlah 217 orang guna mempersiapkan perubahan dasar negara dan mempersiapkan pemilihan Presiden. Pemilihan umum yang secara Internasional diakui sebagai penyelenggaraan yang bebas dan adil dalam sejarah Tunisia modern untuk pertama kalinya terjadi dalam beberapa dekade terakhir. Rakyat Tunisia diberi kebebasan oleh pemerintahan transisi untuk membentuk partai politik, mengatur agenda dan visi-misi, dan memilih secara bebas. Pada pemilu ini, partai Al-Nahdhah, sebagai partai Islam terbesar, memenangkan 41,7 persen (89 kursi) dari total 217 kursi di Parlemen.[160] Walaupun demikian, raihan suara Al-Nahdhah tidak cukup untuk membentuk pemerintahan tunggal dengan suara mayoritas sebab banyak rakyat yang juga percaya bahwa partai tidak memiliki legitimasi moral untuk memaksakan ideologinya pada masyarakat.[161]

---

[159] https://www.britannica.com/biography/Rachid-al-Ghannouchi, diakses pada 02 Desember 2020

[160] Lihat selengkapnya International Civil Society Action Network Fro Women's Right, Peace, and Security. *What the Women Say: The End of the Beginning: Tunisia's Revolution and Fighting for the Future.* Brief Report 2. April 2012. h. 3

[161] International Civil Society Action Network Fro Women's Right, Peace, and Security. *What the Women Say: The End of the Beginning: Tunisia's Revolution and Fighting for the Future.* Brief Report 2. April 2012. h. 3

Adapun pemikiran dan aktivisme politik sosial keagamaan al-Najjār, tampaknya memang diorientasikan pada agenda besar revolusi dan rekonstruksi peradaban Islam. Abdul Ḥāfizh al-Faryūtī menjelaskan orientasi pemikiran dan gerakan al-Najjār tersebut terformulasi kedalam tiga tahap. *Pertama,* rekonstruksi pada level keyakinan atau akidah untuk mencapai kemaslahatan dunia dan akhirat. *Kedua,* rekonstruksi (*tajdīd*) pemikiran dalam mengawal terbentuknya relevansi antara teks (*turāts*) dan konteks (*wāqi'*). *Ketiga,* kebangkitan dan revolusi (*al-nahdhah*) peradaban.[162] Kerangka pemikiran tersebut bisa dilihat dalam gambar di bawah ini;

[162] Abdul Ḥāfizh al-Faryūti dalam https://omran.org/ diakses pada 21 September 2020.

Terlepas dari itu semua, al-Najjār merupakan salah satu cendekiawan yang diakui di kancah Internasional. Hal tersebut terbukti ketiaka al-Najjār dianugerahi penghargaan dari Sheikh Ali ibn Abdullah untuk sumbangan global arbitrase yang diberikan oleh Kementerian Wakaf di Negara Bagian Qatar pada tahun 1999 untuk penelitian: *Isu Lingkungan dari Perspektif Islam*. Dia juga memenangkan Penghargaan Pusat Moderasi Internasional 2012 di Yordania.[163]

Karya-karya al-Najjār

Sebagai seorang intelektual terkemuka di kancah Internasional, al-Najjār merupakan sosok pemikir yang prolifik. Hal itu terlihat dari banyaknya karya-karya akademis yang dia hasilkan mencakup pelbagai disiplin keilmuan sebagaimana akan diuraikan pada bagian berikut ini.

1. *Maqāṣid al-sharī'ah bi Ab'ād Jadīdah.*

Sebagaimana tampak dari judulnya, buku ini merupakah salah satu karya al-Najjār yang pusat perhatiannya terletak pada upaya menghadirkan kajian tentang *maqāṣid al-sharī'ah* yang lebih kontekstual dengan tuntutan realitas yang dinamis dan kompleks. Buku yang disusun dalam enam bab utama ini merupakan salah satu karya al-Najjār yang mendapatkan renpons positif dalam studi hukum Islam secara umum dan *maqāṣid al-sharī'ah* secara khusus.

Beberapa konsepsi al-Najjār yang dituangkan dalam karyanya ini meliputi pembacaan kritiknya terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* yang selama ini tampak "berjalan di tempat". Menurut al-Najjār, dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah* yang ada

---

[163] https://omran.org/ diakses pada 21 September 2020

selama ini masih memperlihatkan kurangnya pengembangan dalam menghadirkan *maqāṣid al-sharī'ah* yang responsif terhadap isu dan problem kemanusiaan di masa kontemporer. Kajian *maqāṣid al-sharī'ah* yang terkesan hanya pengulangan terhadap apa yang dirumuskan oleh para pemikir *maqāṣidī* klasik adalah bukti kongkrit atas hal itu.[164]

Buku ini tampaknya merupakan salah satu karya al-Najjār yang paling otoritatif dalam mendokumentasikan minat kajiannya terhadap hukum dan filsafat hukum Islam. Sebagaimana dalam penelitian akan diuraikan secara lebih detail dan komprehensif pada bab berikutnya.

2. *Khilāfat al-Insān bayn al-Waḥy wa al-'Aql : Baḥts fī Jadāliyyah al-Naṣṣṣ wa al-'Aql wa al-Wāqi'*

Sebagaimana tampak dari judulnya, buku ini membahas tentang hakikat penciptaan manusia. Al-Najjār menegaskan bahwa kajian tentang kehidupan manusia dari aspek-aspek yang variatif tidak lain ditujukan untuk menentukan bagaimana seharusnya kehidupan itu berjalan menuju kebaikan dan kebahagiaan. Pembahasan tentang topik ini tidak akan mencapai tujuannya yang esensial tanpa memulainya dengan elaborasi tentang esensi, visi dan eksistensi manusia.[165]

Buku ini tersusun dari dua bab utama. Bab pertama berisi tentang konsep khilafah sebagai tujuan primordial eksistensi manusia. Uraian bab pertama ini kemudian terdiri dari dua subbab, ruang lingkup akidah dalam khilafah dan

---

[164] Lihat selengkapnya tentang ini Al-Najjār, *Maqāṣid.....*, h. 49-56

[165] Lihat "pengantar" dalam al-Najjār, *Khilāfat al-Insān bayn al-Waḥy wa al-'Aql : Baḥts fī Jadāliyyah al-Naṣṣ wa al-'Aql wa al-Wāqi'*, (Herndon USA: al-Ma'had al-'Alāmī li al-Fikr al-Islāmī, 1981), h. 27-35

kekhalifahan manusia di muka bumi. Bab kedua berisi tentang uraian mengenai peran akal terhadap suksesi khilafah. Pada bab kedua ini terdiri dari dua subbab, yaitu peran akal dalam memahami wahyu dan peran akal dalam implementasi wahyu (*naṣṣ*).[166]

Meskipun kajian dalam buku ini terlihat sederhana dan normatif, namun buku ini tampaknya memiliki relevansi kuat terhadap struktur keilmuan al-Najjār. Boleh jadi hal itu disebabkan karena al-Najjār memang memiliki intensi kuat terhadap kajian filsafat. Dalam hampir semua karyanya, pembahasan tentang konsep manusia yang mencakup esensi dan tujuannya selalu muncul dalam kajiannya dalam pelbagai disiplin keilmuan, baik teologi, sosial-politik maupun *maqāṣid al-sharī'ah.*

3. *Al-Syuhūd al-Ḥadhārī li al-Ummah al-Islāmiyyah*

Buku ini terdiri dari tiga jilid dengan rata-rata seratus sampai dua ratus halaman lebih dari setiap jilidnya. Jilid pertama buku ini ditulus dengan judul *Fiqh al-Taḥaddhur al-Islāmī.* Dalam versi English judul buku kesatu ini adalah *The Islamic Civilizing Process.* Sebagaimana tampak dari judul tersebut, dalam buku ini al-Najjār berupaya menjelaskan bagaimana peradaban Islam itu berproses dan terbentuk. Pembahasan pada jilid pertama buku ini dimulai dengan uraian tentang definisi proses terbentuknya peradaban (*al-taḥaddhur*). Menurut al-Najjār, terbentuknya peradaban dalam perspektif Islam tidak terlepas dari konsep manusia, alam semesta—karena dua konsep ini menjadi pembahasan sentral di jilid pertama buku ini.[167]

---

[166] Baca selengkapnya Al-Najjār, *Khilāfat……,* h. 39-133

[167] Al-Najjār, "Fiqh al-Taḥaddhur al-Islāmī, dalam *Al-Syuhūd al-Ḥadhārī li al-Ummah al-Islāmiyyah,* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2006) h. 39-133

Adapun jilid kedua dari buku ini berjudul *'Awāmil al-Syuhūd al-Ḥadhārī* atau dalam versi English berjudul *The Factors of the Islamic Civilizing Process.* Sebagaimana tampak dari judulnya, fokus utama buku kedua ini adalah mengurai faktor-faktor yang memotivasi atas proses terciptanya peradaban Islam. Uraiannya dimulai dengan menjelaskan tentang rintangan-rintangan proses peradaban Islam, baik rintangan yang berasal dari akal maupun keyakinan. Kemudian diakhiri dengan pembahasan tentang solusi atas rintangan-rintangan tersebut.

Sedangkan Jilid ketiga berjudul *Masyārī' al-Isyhād al-Hadhari* atau dalam versi English berjudul *Bearing Witness to Mankind.* Buku terakhir ini menjelaskan secara khusus tentang proyek-proyek rekonstruksi dan kebangkitan umat Muslim terdahulu yang dilakukan oleh kelompok-kelompok Islam dari berbagai aliran, seperti gerakan-gerakan Salafi yang terdiri dari kelompok Wahabi, Sanusi dan Mahdiyyah. Begitu pula gerakan-gerakan yang revolusi seperti dilakukan oleh al-Ṭahṭawī, Khairuddīn al-Tūnisī, Sayyid Ahmad Khān, Jamāl al-Dīn al-Afghānī dan lain sebagainya. Begitu juga gerakan-gerakan reformis dalam proyek bangkitnya keimanan yang komprehensif sebagaimana dilakukan oleh kelompok Ikhwān al-Muslimīn dan Gerakan al-Jamā'ah al-Islāmiyyah. Semua uraian tentang hal tersebut dilengkapi dengan penjelasan tentang metode aplikatif dari setiap gerkan yang ada.[168]

Pembahasan yang diuraikan al-Najjār dalam buku ini memperlihatkan adanya tensi yang kuat terhadap pemikiran al-Najjār dalam kehidupan sosial-politik. Karenanya ia juga merupakan agenda besar yang menjadi basis atas keterlibatan

---

[168] Lihat Al-Najjār, "'Awāmil al-Syuhūd al-Ḥadhārī", dalam *Al-Syuhūd al-Ḥadhārī li al-Ummah al-Islāmiyyah,* h. 15-264

al-Najjār dengan gerakan revolusi Tunisia melalui gerakan Al-Nahdhah.

4. *Al-Īmān wa Atsaruhu fī al-Ḥayah*
5. *Daur Ḥurriyat al-Ra'y fī al-Wiḥdah al-Fikriyyah bayn al-Muslimīn*
6. *Murāja'āt fī al-Fikr al-Islāmī*
7. *Al-Mu'tazilah bayn al-Fikr wa al-'Amal*
8. *Tajrībah al-Taghyīr fī Ḥarakah al-Mahdī ibn Tūmart*
9. *Ṣirā' al-Huwiyyah fī Tūnis*
10. *Jabr al-Khaṭī'ah fī al-Islām wa Ab'āduhu al-Nafsiyyah min Khilāl al-Madzāhib al-Arba'ah*
11. *Al-Milkiyyah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Dauruhā fī al-Iqtiṣād al-Islāmī*
12. *Al-Qādhī Abū Bakar al-Bāqilānī wa Arāuhu al-Kalāmiyyah wa al-Falsafiyyah*
13. *Manhaj al-Imām al-Qardhāwī fī Fiqh al-Aqalliyyāt*
14. *Ma'ālim al-Manhaj al-Ḥadhārī fī al-Islām*
15. *Fī al-Manhaj al-Taṭbīqī li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*
16. *Muqārabāt fī Qirā'ah al-Turāts*
17. *Fiqh al-Muwāṭanah li al-Muslimīn fī Aurubā*
18. *Al-Bu'd al-Ḥadhārī li Hijrah al-Kafā'at*
19. *Tajdīd Fiqh alSiyāsah al-Syar'iyyah*
20. *Al-Insān wa al-Kaun fī al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*
21. *Khāriṭah al-Ṭarīq li al-Marḥalah al-Muqbilah*
22. *Al-Ḥurriyyah al-Dīniyyah fī al-sharī'ah al-Islāmiyyah*
23. *Al-'Aql wa al-Sulūk fī al-Binyah al-Islāmiyyah*
24. *Fiqh al-Tadayyun: Fahman wa Tanzīlan*

PEMIKIRAN *MAQĀSID AL-SYARĪ'AH* AL-NAJJĀR DAN RELASINYA DENGAN HAM

Bab ini bagian inti dari penelitian ini. Ada dua poin utama yang diuraikan dalam bab ini, tentang konsep *maqāṣid al-sharī'ah* yang digagas oleh al-Najjār dan tentang relasi *maqāṣid al-sharī'ah* dan HAM dalam perspektif al-Najjār. Untuk menjelaskan dua poin utama tersebut, maka uraian dalam bagian ini akan diklasifikasikan ke dalam empat subbab utama; tiga subbab pertama akan memusatkan perhatiannya pada pembahasan dan analisis konsep *maqāṣid al-sharī'ah* yang digagas oleh al-Najjār. Sementara subbab terakhir membahas tentang relasi *maqāṣid al-sharī'ah* dan HAM dalam perspektif al-Najjār.

Definisi dan Urgensi *Maqāṣid al-sharī'ah*

Al-Najjār mengawali penjelasan tentang *maqāṣid al-sharī'ah* dengan membedakannya dengan *al-sharī'ah.* Menurutnya, istilah *al-sharī'ah* dalam tradisi Islam kerap dipahami sebagai perintah-perintah (*al-awāmir*) dan larangan-larangan (*nawāhī*) ilahiyah yang berhubungan dengan perjalanan praktis (*al-sulūk al-amalī*) dalam kehidupan manusia dan bertentangan dengan akidah yang dimaksudkan sebagai perintah-perintah (*al-awāmir*) dan larangan-larangan (*nawāhī*) yang berhubungan dengan iman; pengakuan intuitif terhadap hakikat ghaib yang dibawa oleh agama.[169] Implikasinya, *maqāṣid al-sharī'ah* juga turut dipahami sebagai tujuan di balik hukum-hukum yang

[169] Abdul Majīd al-Najjār, *Maqāṣid al-Syarī'ah bi Ab'ād Jadīdah,* (Beirut: Dār al-Gharb, 2006), h. 15

berhubungan dengan amalan praktis dan terpisah dari iman sebagai tema prinsip dalam akidah.[170]

Sementara bagi al-Najjār, seharusnya *maqāṣid al-sharī'ah* harus berorientasi pada segala bentuk perintah dan larangan ilahiah baik akidah maupun syariat. Maka berdasarkan pemahaman tersebut, al-Najjār kemudian mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai tujuan (*al-ghāyah*) yang darinya syariat itu diberlakukan baik pada level universali, partikular dan *reliable* ; hendaknya kehidupan manusia berjalan di atas hukum-hukum yang disyari'atkan padanya sesuai dengan kebaikan dan kemaslahatannya.[171]

Definisi ini sesuai dengan pendapat Ibn 'Āsyūr yang menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* yang umum (*al-'āmmah*) adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang tampak dikehendaki oleh Allah (*al-syāri'*) di seluruh keadaan penerapan syariat atau sebagian besarnya.[172] Begitu pula pendapat 'Ilāl al-Fāsī bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan dan rahasia-rahasia di balik hukum-hukum yang dikehendaki oleh Allah (*al-Syāri'*).[173] Sebagaimana Wahbah

---

[170] Sebagaimana pernyataan Umar al-Asyqar bahwa terdapat pergeseranbatasan istilah syari'ah pada generasi awal. Menurutnya, pada periode awal-awalpenggunaan istilah syari'ah mencakup seluruh aspek ajaran agama berupaakidah, hukum dan adab. Sedangkan dalam istilah *muta'akhirīn*, cakupansyari'ah terbatas pada aspek hukum amaliah, yaitu bahwa syariat adalah hukumhukum yang diturunkan oleh Allah. Umar Sulayman al-Asyqar, *Tarīkh al-Fiqh al-Islāmī,* (t.t.p: Dār an-Nafāis, t.t.), h. 16

[171] al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 16. Bandingkan dengan Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Hukum islam dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013), h. 61

[172] Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid…..,* h. 251

[173] Lihat al-Fāsī, *Maqāṣid al-syarī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā,* h. 7

al-Zuhaili yang menjelaskan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah nilai-nilai dan tujuan syariat yang tersirat dalam segenap atau sebagian besar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syariat yang ditetapkan oleh Allah (*al-Syāri'*) dalam setiap ketentuan hukum.[174]

Lebih lanjut, menurut al-Najjār, pembahasan tentang tujuan dan rahasia di balik hukum-hukum syariat memiliki hubungan erat dengan tujuan penciptaan manusia.[175]Sebab jika hukum syariat adalah media komunikasi Allah terhadap manusia melalui *taklīf,* maka topik utama dari *maqāṣid al-sharī'ah* terletak pada bagaimana cara merealisasikan tujuan tersebut. Tentu saja, Allah menciptakan manusia dengan tujuan dan memberlakukan syariat kepada manusia demi terealisasinya tujuan tersebut.

Berdasarkan pada hubungan antara *maqāṣid al-sharī'ah* dan tujuan penciptaan manusia, maka tujuan paling utama dari syariat Islam (*al-maqṣad al-a'lā li al-sharī'ah al-islāmiyyah*) adalah kemampuan manusia dalam mewujudkan kebaikan dan kemaslahatan dengan merealisasikan tujuan eksistensinya sebagai khalifah di muka bumi, yaitu

---

[174] Wahbah al-Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005) Vol. I, h. 307

[175] Tampaknya pandangan ini didasarkan pada pendapat yang merujuk pada istilah al-Qur'an bahwa manusia adalah *insān* yang menunjukkan totalitas manusia sebagai makhluk jasmani dan rohani. Harmonisasi kedua aspek tersebut dengan berbagai potensi yang dimilikinya mengantarkan manusia sebagai makhluk Allah yang unik dan istimewa, istimewa dan memiliki diferensiasi individual antara satu dengan yang lain. Manusia sebagai makhluk yang dinamis sehingga mampu menyandang peridikat khalifah Allah di muka bumi. Lihat Ramayulis, samsul nizar, *Filsafat Pendidikan Islam,* (Jakarta: Kalam Mulia,2010), h. 50.

kemaslahatan individual, lingkungan, maupun sosial yang menjadi sebab atas kebahagiaan di akhirat kelak.[176] Pandangan ini sesuai dengan apa yang pernah dinyatakan oleh Ibn ‘Āsyūr bahwa,

> “jika kita amati sumber-sumber syariat Islam yang menunjukkan atas tujuan-tujuan disyariatkannya sebuah hukum, maka jelaslah bagi kita, dari dalil-dalil universal dan partikular, bahwa tujuan umum syariat Islam adalah menjaga sistem umat manusia dan terwujudnya kebaikan bagi manusia yang mencakup kemaslahatan akal, perbuatan, dan seluruh yang ada di muka bumi tempat manusia hidup”.[177]

Al-Syāṭibī menyatakan bahwa kesatuan-kesatuan hukum Islam berarti kesatuan dalam asal muasalnya, lebih-lebih dalam maksudnya. Untuk itu, al-Syāṭibī mengembangkan konsep *maqāṣid al-sharī‘ah* dengan pijakan bahwa tujuan akhir pelembagaan hukum Islam adalah untuk kemaslahatan manusia[178] yang mencakup substansi kehidupan manusia, dan pencapaian apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosional dan intelektualitasnya dalam pengertian yang mutlak.[179]

Begitu pula pendapat Jasser Auda yang menyatakan bahwa hukum Islam harus berorientasi pada *maqāṣid al-sharī‘ah*, yaitu kemaslahatanmanusia. Alasan apa pun tidak dapat dibenarkan jika *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai tujuan hukum terabaikan, walaupun telah berangkat dariinterpretasi yang relatif benar. Hal ini dipertegas oleh Jasser denganmengutip pernyataan Ibn Qayyim:

---

[176] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 17.
[177] Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid…..,* h. 209
[178] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt……,* h. 4
[179] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt……,* h. 4

> “Shari’ah is based on wisdom and achieving people welfare in this life andafterlife. Shari’ah is all about justice, mercy, wisdom, and good. Thus, anyruling that replaces justice with injustice, mercy with its opposite, commongood with mischief, or wisdom with nonsense, is a ruling that does not belongto the shari’ah, even if it is claimed to be so according to same interpretation.”[180]

Fathi al-Dārinī menyatakan bahwa hukum Islam tidak dibuat untuk hukum itu sendiri, melainkan dibuat untuk tujuan lain, yakni kemaslahatan.[181] Sedangkan Muhammad Abu Zahrah menegaskan bahwa semua ajaran yang dibawa oleh Islam mengandung maslahat yang nyata. Allah sendiri menegaskan bahwa ajaran Islam baik yang terkandung dalam al-Qur’an maupun Hadits Nabi merupakan rahmat, obat penyembuh dan petunjuk.[182]Tujuan Allah swt mensyariatkan hukum-Nya adalah untuk memelihara kemaslahatan umat manusia, sekaligus menghindari mufsadat di dunia maupun akhirat. Tujuan tersebut hendak dicapai melalui taklif yang pelaksanaannya tergantung pada pemahaman sumber hukum utama yaitu Al-Qur’an dan Hadis.[183]Dengan demikian, tujuan hakiki hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan. Tak satu pun hukum yang disyari’atkan baik dalam al-Qur’an maupun Hadits melainkan di dalamnya terdapat kemaslahatan.

---

[180] Jasser Auda, *Maqashid Shariah as Philosophy of Islamic Law*, (London: IIIT, 2008), h.xxii

[181] Fathi Darinī, *al-Manāhij al-Ushūliyyah fī al-Ijtihād bi al-Ra’yi fī al-Tasyrī’*, (Damaskus, Dār al-Kitāb al-Hadith, 1975), h. 28.

[182] Muhammad Abu Zahrah, *Ushūl al-Fiqh*, terj. Saefullah Ma’shum , (Jakarta, Pustaka Firdaus, 2000), h. 552.

[183] Faturrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 125

Pengetahuan atas *maqāṣid al-sharī'ah ,* bagi al-Najjār adalah sesuatu yang sangat signifikan terutama dalam upaya mendapatkan pemahaman yang benar (*al-fahm al-ṣahīh*) dan aplikasi yang tepat (*al-taṭbīq al-mursyīd*) atas hukum syariat. Pemahaman dan aplikasi yang tepat ini pada tahap berikutnya menjadi faktor penentu bagi upaya merealisasikan tujuan yang dikehendaki oleh Allah (*Musyarri'*).[184]

Al-Syāṭibī menegasakan bahwa penguasaan terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* mutlak diperlukan dalam upaya melakukan *istinbāt al-aḥkām*, hal ini dikarenakan seorang mujtahid dituntut menguasai seperangkat undang-undang yang telah diatur sebagai metode *istinbāṭ*. Tujuannya tak lain agar ia terhindar dari kesalahan dalam ber- *istinbāṭ*. Selain itu, penguasaan seseorang mujtahid tentang *maqāṣid al-sharī'ah* ,maka ia tidak akan pernah mengabaikan ruh-ruh syari'at dalam setiap penalarannya. Kemudian al-Syāṭibī menempatkan penguasaan mujtahid terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai syarat pertama di antara sejumlah syarat-syarat ijtihad.[185]

Ibn al-Qayyim misalnya berkeyakinan bahwa pertimbangan realisasi kemaslahatan dalam berijtihad menjadi sesuatu yang imperatif dan tidak bisa ditawar-tawar lagi. Untuk itu, ijtihad harus bermuara kepada terealisasinya kemaslahatan manusia karena substansi pelembagaan hukum Islam adalah untuk merealisasikan kemaslahatan (*wefare, benefit* dan *utility*) manusia baik di dunia maupun akhirat.[186]

---

184 al-Najjār, *Maqāṣid….,* h. 19.

185 Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt……,* h. 52-62

186 Abu 'Abdillah Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn'an Rabb al-'Ālamīn*, (Beirut: Dār al-Jail, 1973), III, h. 3; A. Hasyim Nawawie, "Pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah tentang Persetujuan Anak Gadis dalam Perkawinannya", dalam

Atas dasar itulah para ulama telah menetapkan persyaratan tertentu dalam berijtihad yang salah satunya harus memahami *maqāṣid al-syarī'ah.*[187]

Bahkan, tegas al-Najjār, pengetahuan tentang *maqāṣid al-sharī'ah* bisa menjadi timbangan (*mīzān*) dalam memproduksi hukum-hukum (*taḥṣīl al-aḥkām*), baik sesuai atau bertentangan dengan sunnah atau hadits Nabi, sebagaimana kritik 'Aisyah terhadap Abdullah Ibn 'Umar tentang mayit akan diadzab karena air mata keluarganya.[188] Di samping itu, tentu saja, pengetahuan tentang *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki peranan yang besar terhadap kerja ijtihad dalam upaya menentukan hukum atas realitas. Sebab setiap upaya pemberlakuan sebuah hukum, maka pertama-tama ia harus melalui penetapan tujuannya dalam realitas (*an yuhaqqīq maqṣadahu fī al-wāqi'*) meskipun terkadang waktu, kondisi dan kepribadian menjadi penghalang atas tercapainya tujuan sebuah hukum pada saat pengaplikasiannya. Dan terkadang ketika maksud dari sebuah hukum telah diketahui namun dipastikan tidak akan tercapai jika diberlakukan pada saat itu, maka seorang mujtahid memilih menangguhkan pemberlakuan hukum tersebut pada waktu yang akan datang ketika syarat-syaratnya telah terpenuhi dan tujuan bisa dicapai pada saat diberlakukan.[189]

Jurnal Pemikiran Keislaman Tribakti, Vol. XXIII, No. 1 (2012), h. 28.

[187] Syarat lain selengkapnya dapat dilihat Nadiah Syarīf al-'Umarī, Ijtihād fī al-Islām (Beirut: Mụassasah al-Risālah, 1984), h. 60-116.

[188] al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 20.

[189] al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 20. Sebagaimana hal tersebut pernah dipraktekkan oleh Umar ibn al-Khaṭṭāb ketika menangguhkan pemberlakukan hukum hadd pencurian pada masa paceklik. Pada saat itu Umar menyadari bahwa seandainya hadd

Berdasarkan signifikansi pengetahuan atas *maqāṣid al-sharī'ah* tersebut, maka para pemikir Muslim memberikan tensi perhatian yang sangat besar atasnya. Menurut al-Najjār, perhatian ilmiah atas *maqāṣid al-sharī'ah* ini terbagi dalam tiga fase; *pertama,* fase para *Fuqāha'* dan *Ushuliyyūn* menganalisa *maqāṣid al-sharī'ah* tanpa penggunaan istilah disiplin ilmu tertentu tapi menggunakan istilah sebab-sebab hukum syariat (*'ilal al-sharī'ah*), hikmah hukum syariat (*ḥikmat al-syārī'ah*), rahasia-rahasia di balik hukum syariat (*asrār al-sharī'ah*) dan lain sebagainya serta bercampur atau tumpang tindih dengan tema-tema lain dalam ilmu Ushul Fikih. *Kedua,* fase dimana kajian tentang *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi tema yang terpisah dari tema-tema yang lain dalam ilmu Ushul Fikih dan belum menjadi satu disiplin ilmu yang independen. *Ketiga,* fase dimana *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi cabang ilmu Ushul Fikih yang independen.

Klasifikasi *Maqāṣid al-sharī'ah*

Pada era al-Syāṭibī (w. 790 H.), *maqāṣid al-sharī'ah* dirangkum secara sistematis dan komperhensif dengan menempatkan *maslaḥah* sebagai tujuan umum pelembagaan hukum.[190] Bagi al-Syāṭibī, kemaslahatan sebagai substansi *maqāṣid al-sharī'ah* harus meliputi salah satu dari lima unsur pokok (memelihara agama, nyawa, akal, keturunan dan harta),[191] untuk kemudian kelima unsur pokok tersebut

---

pencurian itu diberlakukan pada masa paceklik, maka tujuan dari hukum tersebut tidak akan tercapai. Sebaliknya, tujuan hukum tersebut akan tercapai jika diberlakukan pada pasca masa paceklik.

[190] Moh. Toriquddin, "Teori Maqasid Syari'ah Perspektif al-Syatibi", dalam *Journal de Jure*, Vol. VI, No. 1 (2014), h. 40-41.

[191] A. Bahruddin, "Implementasi Maqāṣid al-syarī'ah sebagai Solusi Problematika Sosial dan Kemasyarakatan Kontemporer", dalam *Ijtihad*, Volume XVII, Nomor 1 (2017), h. 6; Muhammad Lutfi Hakim, "Pergeseran Paradigma Maqāṣid al-

dikonversikan kepada tiga tingkatan, yaitu tujuan primer (*maqāṣid al-darūriyyah*), sekunder (*maqāṣid al-hājiyyah*) dan tersier (*maqāṣid al-taḥsīniyyah*).[192]

Fazlur Rahman mengajukan klasifikasi *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi dua unsur utama: yaitu monoteisme (tauhid) dan keadilan sosial. Menurut Rahman, nilai-nilai sentral ajaran Islam terletak pada nilai tauhid (monoteisme). Tauhid mengandung pengertian sentralitas dan urgensitas Tuhan bagi kehidupan manusia. Tuhan dibutuhkan sebagai pencipta, penopang, pemberi petunjuk dan terakhir sebagai hakim.[193] Selain tauhid, pesan sentral al-Qur'an juga terletak pada konsep keadilan sosial. Sejak pertama kali al-Qur'an diturunkan kepada nabi Muhammad saw, al-Qur'an berperan sebagai petunjuk masalah-masalah moral, spiritual dan problem-problem sosial tertentu, terutama politeisme dan ketimpangan sosial ekonomi kronis yang berlangsung dalam komunitas pedagang Makkah yang makmur.[194] Salah satu prinsip keadilan sosial yang diletakkan al-Qur'an adalah kekayaan tidak boleh beredar hanya di kalangan orang-orang kaya (Q.S. 59:7). Sebagai pengejawantahan prinsip ini, al-

---

syarī'ah: Dari Klasik Sampai Kontemporer", dalam *Al-Manāhij*, Vol. X, No. 1 (2016), h. 4; Bahrul Hamdi, "Mashlahah dalam Paradigma Tokoh (Antara Al-Ghazālī, Al-Syāṭibī dan al-Ṭūfī", dalam *Al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. II, No. 2 (2017), h. 226.

[192] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, h. 221; Bandingkan dengan Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul Fiqh* (New York: Cambridge University Press, 1997), h. 169.

[193] Fazlur Rahman, "Interpreting al-Qur'an" dalam *Inquiry*, Mei, 1986, h. 49.

[194] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Tranformasi of an Intelectual Tradition*, (Chicago: Chicago University Press, 1980), h.5.

Qur'an menetapkan zakat yang tujuan-tujuannya merinci dalam Q.S. al-Tawbah: 60.[195]

Adapun jika dilihat dari segi tertib tujuannya, maka *maqāṣid al-sharī'ah* dapat dibedakan menjadi dua bagian, yaitu tujuan *aṣliyyah* dan tujuan *tabī'iyyah*. Tujuan *aṣliyyah* ini bersifat primer yang dipandang sebagai sesuatu yang imperatif dalam agama; kemaslahatan yang dikandungnya bersifat umum dan mutlak serta tidak dibatasi oleh situasi, bentuk dan zaman tertentu.[196] Sedangkan tujuan *tabī'iyyah*

---

[195] Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an" dalam *Journal or Religious Ethics*, Vol. XI, No. 2, 1983, h. 184.

۞إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Artinya "Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana".

[196] Imam al-Syātibi mempolarisasi tujuan *aṣliyyah* ini menjadi dua bagian, yaitu: 1)*dharūriyyah 'ainiyyah*, yaitu sebuah kewajiban yang terdapat dengan sendirinya dalam diri setiap manusia. Sebagai contoh adalah setiap manusia dituntut untuk memelihara agama, hal ini merupakan tuntutan yang datang dari dirinya sendiri, sebagai konsekuensi logis dari keyakinan (*i'tiqādan*) dan praktik (*'amalan*). Demikian juga halnya dengan tuntutan memelihara jiwa sebagai konsekuensi logis dari memelihara kehidupan; 2) *dharūriyyah kifāiyyah*, yaitu penegakan kemaslahatan yang bersifat umum untuk menegakkan tatanan masyarakat Islam. *Dharūriyyah kifāiyyah* ini merupakan penyempurna yang pertama (*dharuriyyah 'ainiyyah*) karena

merupakan tujuan pengikut atau mengiringi tujuan *aṣliyyah*. Berfungsi sebagai pendorong terealisasinya tujuan *aṣliyyah*, atau sebagai penghubung dan pelengkap tujuan *aṣliyyah*.[197] Al-Syāṭibī memandang tujuan *tabī'iyyah* secara khusus untuk mempertimbangkan kebahagiaan atau kesenangan manusia.[198]

Selanjutnya ditinjau dari segi cakupan (*syumūl*), maka *maqāṣid al-sharī'ah* dapat dibagi menjadi tiga bagian, yaitu tujuan umum (*al-maqāṣid al-'āmmah*), tujuan khusus (*al-maqāṣid al-khāṣṣah*) dan tujuan partikular (*al-maqāṣid al-juz'iyyah*). Tujuan umum (*al-maqāṣid al-'āmmah*) berpusat pada upaya memelihara atau menjaga kemaslahatan manusia secara umum, baik di dunia maupun di akhirat. Al-Syāṭibī berpendapat bahwa tujuan umum sebagai tujuan akhir pelembagaan hukum Islam adalah kemaslahatan manusia dalam rangka pemeliharaan agama, nyawa, akal, keturunan dan harta benda.[199]

Sementara tujuan khusus (*al-maqāṣid al-khāṣṣah*) merupakan tujuan yang berkaitan dengan sasaran dan tujuan yang bersifat khusus dalam bab-bab tertentu dari bab-bab atau bidang-bidang tertentu dari kajian hukum Islam. Contohnya, tujuan dilembagakan hukuman secara khusus dalam bidang jinayat adalah untuk membuat jera (*izdijār*) pelakunya, atau dilembagakannya *ṭahārah* adalah untuk terpeliharanya kebersihan (*al-nazhafah*).[200]

'ainiyyah tidak akan tegak tanpa didukung oleh *kifā'iyyah*. Sebagai contoh adalah larangan hakim menerima hadiah dari orang yang sedang berperkara yang bertujuan untuk menjaga kemaslahatan yang bersifat umum. Lihat selengkapnya al-Syāṭibī, *al-Muwafaqat*……, h. 323-324; Ibn Muḥammad al-Qahṭānī, *Manhāj Istinbāṭ Ahkām al-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣirah*, h. 546-547.

[197]al-Qahṭānī, *Manhāj Istinbāṭ*......., h. 546-547.

[198] Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*........, h. 324.

[199]Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*........,h. 220

[200] Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*........,h. 248

Sedangkan tujuan partikular (*al-maqāṣid al-juz'iyyah*) merupakan tujuan yang berkaitan dengan persoalan tertentu saja, tanpa menyentuh persoalan lain,[201] yaitu secara limitatif hanya berkaitan dengan persoalan yang bersifat spesifik atau parsial.[202] Dikatakan demikian karena tujuan ini berbeda dengan tujuan yang pertama dan kedua yang bersifat menyeluruh (*kulliyyah*), sementara bagian ini secara spesifik berkaitan dengan persoalan-persoalan tertentu atau dalil-dalil khusus yang ditarik dari tujuan pelembagaan hukum Islam itu sendiri.[203]Kajian ini spesifik dalam masalah tertentu dalam lapangan fikih, seperti secara spesifik tentangmasalah wudhu atau spesifik dalam persoalan salat, zakat, jual beli dan lain sebagainya.[204]

Pembahasan tentang *al-maqāṣid al-juz'iyyah* tidak bisa dilepaskan dari pembicaraan tentang tujuan dan hikmah pensyariatan hukum tertentu. Kajian ini ditujukan untuk menjawab pertanyaan apa tujuan dan apa hikmah dilembagakannyahukum shalat dalam Islam, misalnya. Jawaban dari apa tujuan dan apa hikmah inilah yang menjadi sentral kajian *al-maqāṣid al-juz'iyyah*. Ketika persoalan itu secara spesifik dan parsial untuk persoalan tertentu dan untuk tujuan tertentu maka itu masuk dalam ranah *al-maqāṣid al-juz'iyyah*.[205]Sebagai contoh adalah hak cerai (*ṭalāq*) secara spesifik hanya diberikan untuk suami tujuannya adalah sebagai jalan keluar bagi suami untuk mrnyelesaikan

---

[201]Ahmad al-Raisūnī, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Syarī'ah* (Cairo: Dār al-Kalīmah,2009), h. 13; Muhammad Sa'd ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alaqātuhā bī al-Adillah al-Syar'iyyah* (Riyād: Dār al-Hijrah, 1998), h. 415.

[202] Ahmad al-Raisūnī, *Muhadhrāt fī Maqāṣid al-Syarī'ah* (Kairo: Dar al-Kalimah, 2014), h.30.

[203] Al-Qahthani, *Manhaj Istinbāṭ*……., h.30.

[204] Al-Yūbī, *Maqāṣid al-Syarī'ah*……., h. 415.

[205] Al-Raisuni, *Muhadhrāt*......., h.30.

problematika rumah tangga atau disyariatkannya *khulū'* secara spesifik hanya diberikan kepada istri tujuannya adalah untuk memberikan kesempatan kepada istri untuk mempertimbangkan problematika yang terdapat pada suaminya. Baik *ṭalāq* maupun *khulū'* merupakan ketentuan yang bersifat partikular (*juz'ī*) karena ketentuan keduanya tidak termasuk ketentuan yang menyangkut umum untuk hajat orang banyak tetapi untuk persoalan tertentu dan bersifat parsial.[206]

Dalam bagian ini, al-Najjār mengajukan kritik dengan mempertanyakan validitas klasifikasi ini. Menurutnya, jika tujuan-tujuan primer syariat (*al-maqāṣid al-dharūriyyah al-syar'iyyah*) adalah tiang pancang dan pondasi tujuan-tujuan syariat yang di atasnya tujuan-tujuan syariat lain dibangun, namun dalam studi *maqāṣid al-sharī'ah* pembahasan, ulasan persoalan dan rinciannya sangat minim, maka patut dipertanyakan tentang hal-hal yang berhubungan dengan klasifikasi *maqāṣid al-sharī'ah* yang sudah ada, seperti apakah bagian-bagian dalam tujuan primer dari menjaga agama hingga menjaga keturunan sudah benar-benar sesuai?. Misalnya, tentang menjaga harta apakah termasuk tujuan primer syariat atau justeru termasuk tujuan pokok dan tinggi (*aṣlī 'ālī*) ?, atau ia masuk kedua-duanya? Atau bahkan ia bisa termasuk tujuan primer (*dharūrah*), sekunder (*ḥājah*) dan tersier atau komplementer (*taḥsīniyyah*) sekaligus?. Menurut al-Najjār, menjaga harta bisa masuk pada primer, sekunder dan tersier; jika menjaga harta dimaksudkan sebagai menjaga dari terjadinya pencurian atasnya, maka ia tujuan primer; jika menjaga harta dimaksudkan sebagai jaminan dan bukti dalam perjanjian dan kontrak, maka ia masuk pada tujuan sekunder; jika menjaga harta dimaksudkan sebagai tujuan kemudahan dalam muamalah dalam kehidupan sosial, maka ia termasuk tersier. Semua varian tujuan ini bermuara

---

[206] Al-Raisuni, *Muhadhrāt*......., h.30-31

pada tujuan tertinggi, yaitu menjaga harta tetapi dalam tingkat dan level yang berbeda.[207]

Dengan demikian, *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan-tujuan yang mencakup universalitas (*al-kulliyyāt*) tujuan tersebut. Sementara *maqāṣid al-sharī'ah* itu bisa masuk kategori primer, sekunder dan tersier. Semua contoh yang dieksplorasi dalam tujuan sekunder maupun tersier, semuanya, bermuara pada prinsip universalitas ini meskipun menjaga pada tingkat sekunder, tetap saja, berada di bawah tingkat primer sebagaimana tersier berada di bawah sekunder.

Tentang problem ini, Jamāluddīn 'Aṭiyyah mengungkapkan,

> "sesungguhnya tingkat primer, sekunder dan tersier tidak memeliki relasi langsung dengan *maqāṣid al-sharī'ah,* namun semua itu berhubungan dengan media-media yang menjembatani realisasi *maqāṣid al-sharī'ah .* Karenanya, semua tingkat itu didasarkan pada kadar media (*wasīlah*) itu"[208]

Menurut al-Najjār, klasifikasi *maqāṣid al-sharī'ah* yang dirumusukan oleh para ulama dari generasi ke generasi sesungguhnya ditujukan untuk memudahkan kajian, mencakup pengertian-pengertian dan mengembangkan ilmu *maqāṣid al-sharī'ah* dari tahap sebagai bagian dari topik Ushūl al-Fiqh hinga menjadi disiplin ilmu yang independen. Dengan demikian, adanya klasifikasi *maqāṣid al-sharī'ah* memberikan manfaat yang besar meskipun tidak berarti bahwa ia berhenti pada klasifikasi-klasifikasi yang sudah ada dan terumuskan. Sebab masih sangat memungkinkan

---

[207] al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 54

[208] Jamāluddīn 'Aṭiyyah, *Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah,* h. 51

dilakukan pengembangan-pengembangan seiring berkembangnya kajian dan konteksnya serta perkembangan kehidupan manusia yang dinamis.[209]

Hal ini dapat dilihat dari inovasi-inovasi yang dilakukan pemikir *maqāṣidī* kontemporer yang mengkritik klasifikasi *maqāṣid al-sharī'ah* yang sudah ada sekaligus mengajukan klasifikasi dan terminologi yang baru. Meskipun inovasi tersebut tetap bersandar dan merujuk pada konsep *maqāṣid al-sharī'ah* terdahulu. Misalnya, Jābir al-'Ulwāni mengklasifikasikan *maqāṣid al-sharī'ah* atas tiga tujuan prinsip universal yang darinya *maqāṣid al-sharī'ah* yang lain terbangun, yaitu *al-tauhīd, al-tazkiyyah,* dan *'imrān.* Begitu pula Jamāluddīn 'Aṭiyyah yang mengajukan reformasi atas klasifikasi *maqāṣid al-sharī'ah* berdasarkan tingkat maslahatnya, yang awalnya tiga, ke dalam lima bagian, *dharūrah, hājah, manfa'ah, zīnah,* dan *fudhūl.*

Bahkan kebutuhan pada inovasi dan reformasi terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi sesuatu yang tidak dapat dihindari. Al-Najjār menulis,

> "jika kita merujuk pada klasifikasi *maqāṣid al-sharī'ah* yang ada, terutama pada klasifikasi *maqāṣid al-sharī'ah* berdasarkan tingkat kemaslahatan, dan kita melihat pada bagian pertama [*al-maqāṣid al-dharuriyyah*] yang mendapatkan perhatian penuh dengan pembahasan yang komprehensif dan terperinci, maka kita akan mendapati bahwa tujuan-tujuan primer [*al-maqāshid al-dharūriyyah*] yang tercakup di dalamnya terkadang belum memenuhi hal-hal primer yang dibutuhkan manusia hari ini

[209]Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 50

untuk tetap mempertahankan kehidupannya, sehingga kehidupannya tetap stabil dan produktif".[210]

Bagi al-Najjār, klasifikasi *al-dharūrāt al-khamsah* bukan ketetapan yang final dan tidak mungkin dilakukan pengembangan dan inovasi atasnya sebagaimana yang diasumsikan oleh sebagian pemikir Muslim. Karena bagaimanapun kehidupan manusia selalu berputar secara dimanis, masalah, kompleksitas dan krisis-krisis kehidupan selalu berkembang. Berdasarkan hal tersebut, lanjut al-Najjār, tidak berlebihan jika disebutkan bahwa tujuan syariat Islam bukan hanya *al-kulliyyāt al-khams al-asāsiyyah* sebagai tujuan primer syariat, namun ia masih bisa ditambah atau dikembangkan dengan tujuan-tujuan primer lainnya namun tetap mengacu pada konsep *maqāṣid al-sharī'ah* yang sudah ada.[211]

Al-Najjār menunjukkan contoh bahwa di jaman modern ini aliran-aliran filsafat materialisme-ateisme tersebar dimana-mana dan telah menyebabkan munculnya pelanggaran-pelanggaran terhadap arti kemanusiaan. Hal ini karena aliran filsafat ini memandang bahwa fitrah manusia itu tidak tetap. Sebagaimana paham eksistensialisme yang berpandangan bahwa sesungguhnya setiap manusia menciptakan esensi dirinya sendiri. Pun paham nihilisme yang memandang bahwa kehidupan manusia tidak ada artinya (*qā'imah 'ala al-'abatsiyyah*). Sebab itu, manusia di abad modern ini banyak yang mengalami kegagalan dan kehancuran eksistensi kemanusiaan dalam dirinya.[212]

Begitu pula peradaban manusia modern yang sedang menuju pada krisis akut yang dapat mengancam kehancuran

---

[210]Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 51
[211]Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 51
[212]Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 51

dan kepunahan manusia, yaitu krisis lingkungan. Bagi al-Najjār, menjaga lingkungan (*ḥifzh al-bī'ah*) sudah selayaknya juga dimasukkan dalam kategori tujuan primer syariat (*maqṣad min maqāṣid al-sharī'ah al-dharūriyyah*). Adapun mengapa dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah* sendiri, hingga saat ini belum memasukkan *hifzh al-bī'ah* sebagai bagian darinya, menurut al-Najjār, disebabkan karena pada masa para ulama *maqāṣidī* klasik, belum terlalu mendesak sebagaimana pada masa sekarang. Sementara pada masa sekarang, krisis lingkungan sudah menjadi fenomena umum yang terjadi dimana-mana—dan konsekuensinya dapat mengancam kepunahan kehidupan manusia di muka bumi.[213]

Selain itu, jika diamati secara mendalam, *maqāṣid al-khamsah* yang telah dirumuskan dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah* cenderung menekankan pada kemaslahatan individual (*al-maṣlaḥah al-fardiyyah*) meskipun ia memiliki dampak langsung terhadap kemaslahatan sosial (*al-maṣlahah al-ijtimā'yyah*). Bukti yang terkait hal tersebut adalah contoh-contoh *maqāṣid al-khamsah* yang ada mayoritas ditujukan secara intensif pada tercapainya kemaslahatan individual (*al-maṣlaḥah al-fardiyyah*) dan tidak dikaitkan dengan kemaslahatan sosial (*al-maṣlahah al-ijtimā'yyah*) dengan penjelasan yang spesifik. Sehingga keduanya tampak menjadi sesuatu yang parsial satu sama lain.

Tentang kecenderungan ini, Ibn 'Āsyūr mengajukan kritik dengan ungkapannya,

> "ada satu persoalan yang luput dari perhatian dari pengkaji *maqāṣid al-sharī'ah* bahwa tujuan *maqāṣid al-sharī'ah* yang paling penting adalah keteraturan urusan umat manusia, mendatang kemaslahatan dan mencegah keburukan padanya. Sayangnya, perhatian

---

[213] Al-Najjār, *Maqāṣid.....*, h. 52

para fukaha hanya tercurahkan pada kebaikan individual manusia dan abai untuk memberikan penjelasan yang memadai tentang kemaslahatan dan kebaikan sosial ".[214]

Kehidupan sosial-masyarakat memiliki hubungan dan jalinan yang kuat serta menjadi penentu penting terhadap keberlangsungan kehidupan manusia. Dengan demikian, pemikiran *maqāṣid al-sharī'ah* sudah seharusnya menjadikan menjaga masyarakat (*ḥifzh al-mujtama'*) menjadi bagian dari tujuan primer syariat (*maqṣad min maqāṣid al-sharī'ah al-dharūriyyah*) yang independen dan menjelaskan prinsip-prinsip, kaidah-kaidah serta hukum-hukumnya dengan jelas sebagaimana tujuan primer syariat (*maqṣad min maqāṣid al-sharī'ah al-dharūriyyah*) yang lain.[215]

Berdasarkan uraian di atas, maka kemudian al-Najjār mengajukan formulasi baru dalam mengklasifikasikan *maqāṣid al-sharī'ah* , yaitu klasifikasi yang ditujukan dapat mencakup solusi atas problem kehidupan manusia yang kompleks dan mencakup tujuan-tujuan syariat yang universal untuk terciptanya kemaslahatan bagi manusia sebagaimana akan diuraikan pada bagian mendatang.

Al-Najjār mengklasifikasikan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam empat tujuan utama. Dimana setiap tujuan terdiri dari pembahasan tentang definisi, varian serta metode-metode implementasinya sebagaimana berikut ini.

---

[214] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah.......,* h. 323
[215] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 53

1. *Maqāṣid al-sharī'ah* dalam Menjaga Nilai Kehidupan Manusia

Berdasarkan penjelasan al-Qur'an bahwa Allah menciptakan manusia dengan tabiat khusus di antara makhlukNya yang lain, yaitu tabiat yang terdiri dari materi dan ruh rasional sebagaimana firmanNya dalam QS. Al-Ḥijr: 28-29.[216] Makhluk Allah itu ada yang terdiri dari roh murni seperti malaikat, ada yang terdiri dari zat murni saja seperti benda mati, ada yang terdiri ruh dan zat murni tapi tidak berakal seperti hewan. Sementara manusia diciptakan berdasarkan tabiat yang khusus dan yang membentuk identitas permanennya, dan karenanya ia dibebani hukum (*taklīf*). Kemudian Allah mengutus para rasul kepada manusia untuk menjelaskan kepadanya kebenaran, mendesain jalan kehidupan baginya, dan menjelaskan padanya bahwa tujuan diciptakannya adalah memeluk agama yang dibawa oleh para rasul sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Dzāriyāt: 56.[217]

[216] Ayat lengkapnya adalah sebagai berikut;

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ

Artinya: "Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk. Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniup kan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.

[217] Al-Najjār, *Maqāṣid…..*, h. 59

وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Al-Rasyidin menjelaskan bahwa makna *liya'budūn* dalam QS. Al-Dzāriyāt: 56 secara sempit mengacu pada pada tugas manusia secara individual sebagai hamba Allah Swt. Maka tugas ini dilakukan dengan carakontiniu serta dengan penuh keikhlasan. Bisa dilihat bagaimana Allah menggunakan kalimat dalam setiap perintah ibadah yang pada umumnya dengan bentuk *fi'il mudhāri'* atau *fi'il amr* yang secara gramatikal bahasa arab lazimnya menunjukkan masa sekarang dan masa yang akan datang.Hakikat dari kehambaan adalah ketaatan, kepatuhan, dan ketundukan. Maka manusia yang taat, tunduk dan patuh kepada perintah Allah yang diaktualisasikan dengan ibadah dalam kehidupan disebut sebagai *'abd Allah*. Ibadah dengan demikian meliputi seluruh aktivitas manusia dalam kehidupannya. Islam menggariskan bahwa seluruh aktivitas manusia selama ia hidup di alam semesta ini adalah ibadah, manakala aktivitas memang dilakukan dan ditujukan semata-mata hanya dan untuk mencari ridha Allah Swt.[218]

Al-Najjār menjelaskan bahwa jika memeluk agama dan menyembah Allah adalah tujuan diciptakannya manusia, maka kehidupan manusia berkaitan erat dengan bentuk kepatuhan pada agama. Sehingga kehidupan manusia berhubungan erat dengan upaya merealisasikan dalam menjaga keberagamaan terhadap agama yang diutus oleh Allah dan menjaga atas arti kemanusiaan yang dicakup oleh tabiatnya.[219]

Artinya: Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku.

[218] Al-Rasyidin, *Falsafah Pendidikan Islami*, (Bandung: Cipta Pustaka Media Perintis,2012), h. 25

[219] Al-Najjār, *Maqāṣid…..*, h. 60

Pertama, tujuan menjaga agama (*ḥifzh al-dīn*). Al-Najjār menyatakan bahwa menjaga agama adalah tujuan tertinggi (*al-maqṣad al-a'lā*) dalam hirarki tujuan-tujuan universal-general (*maqāshid al-kulliyah al-'ammāh*) karena ia berhubungan dengan hakikat dan nilai eksistensi manusia. Bahkan, lanjut al-Najjār, menjaga agama adalah prinsip utama untuk merealisasikan arti dan nilai kehidupan manusia; jika ia dicapai, maka tujuan tertinggi syariat, yaitu manusia menjadi khalifah, akan tercapai.[220]

Menurut al-Najjār, menjaga agama adalah hendaknya hukum-hukum memberikan garansi kemudahan bagi siapapun yang memilih iman terhadap agama dan memeluknya dengan totalitas keyakinan dan praktek tanpa adanya penghalang dan penggugur atasnya. Sehingga dengan demikian, ketika agama datang dengan penjelasan terhadap seluruh aspek kehidupan, individual dan sosial, maka menjaga agama berarti berhubungan dengan kemudahan beragama dan menolak segala rintangan dalam seluruh aspek kehidupan. Misalnya, seorang Muslim dapat terus melaksanakan shalat dan menolak segala rintangan yang menghalangi pelaksanaan shalat. Atau dalam konteks sosial, hendaknya masyarakat bisa menjalani kehidupan bersama atas dasar agama dalam hubungan sosial.[221]

Berdasarkan hal di atas, maka al-Najjār kemudian mengkritik pemahaman yang mensimplifikasi *hifzh al-dīn* hanya berurusan dengan keberagamaan seseorang. Bagi al-Najjār, *hifzh al-dīn* cakupannya lebih luas dari itu, yaitu mencakup seluruh hukum dalam agama. Dan hukum dalam agama mencakup seluruh aspek kehidupan.[222] Pandangan ini sesuai dengan apa yang pernah dinyatakan oleh Ibn 'Āsyūr

---

[220] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 62
[221] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 65
[222] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 65

bahwa “*hifzh al-dīn* adalah menjaga agama setiap orang Muslim dari segala sesuatu yang dapat merusak keyakinan dan amal perbuatannya. Sementara *hifzh al-dīn* manusia secara umum adalah mencegah segala sesuatu yang dapat merusak prinsip-prinsip agama yang absolut (*uṣūl al-dīn al-qaṭ'iyyah*)”.[223]

Agama adalah pondasi hidup yang menjadi tujuan eksistensi manusia, maka al-Najjār menegaskan bahwa *hifzh al-dīn* adalah tujuan tertinggi (*al-maqṣad al-a'lā*) dalam hirarki tujuan-tujuan syariat secara umum (*al-maqāṣid al-'ammāh*). Berdasarkan pendapat ini, maka logis jika dalam literatur-literatur *maqāṣid al-sharī'ah* kita kerap menjumpai para ulama meletakkan *ḥifzh al-dīn* sebagai bagian dari tujuan primer (*al-maqāṣid al-dharūriyyah*) disusul kemudian dengan menjaga jiwa (*ḥifzhal-nafs*), akal (*al-'aql*), properti (*māl*), dan keturunan (*naṣṣl*).

Adapun cara atau tahapan menjaga agama (*masālik hifzh al-dīn*) menurut al-Najjār ada dua, menjaga agama dengan memenuhi sebab-sebabnya dan menjaga agama dengan mencegah penghalangnya.

Kedua, menjaga kemanusiaan manusia. Al-Najjār memaksudkan kemanusiaan manusia (*insāniyat al-insān*) sebagai esensi keberadaan manusia itu sendiri sehingga ia disebut manusia dan bukan sesuatu yang lain (*māhiyatuhu allatī bihā kāna insānan wa lam yakun syai'an ākhar*), yaitu ketentuan kuantitas dan kualitas yang atasnya Allah menciptakan dan membentuk manusia serta membedakannya dari makhluk lain. Ketentuan ini bersifat umum karena ia berlaku bagi seluruh manusia, sehingga arti “kemanusiaan” mencakup dimensi kolektif; tidak hanya satu macam manusia tapi manusia yang beragam. Sebab itu, kerusakan yang

[223] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid…..,* h. 234

terjadi pada esensi ini yang disebabkan oleh kerusakan pada ketentuan-ketentuannya tidak hanya dapat menyebabkan rusaknya hakikat kemanusiaan dalam dimensi individual tetapi juga dalam dimensi komunal.[224] Menurut al-Najjār menjaga kemanusiaan manusia dalam syariat Islam memiliki posisi sejajar dengan menjaga agama, yaitu tujuan tertinggi dalam hukum syariat Islam (*al-maqṣad al-a'lā min maqāṣid al-sharī'ah*) karena ia menjadi dasar *taklīf* agama.[225]

Dalam bagian ini, al-Najjār mengajukan kritik terhadap pandangan para ulama *maqāṣidī* yang menjadikan *hifzh al-nafs* sebagai tujuan hukum syariat universal (*maqṣadan syar'iyyan kulliyyan*). Bagi al-Najjār, menjaga kemanusiaan manusia lebih luas dari sekedar menjaga jiwa karena ia berhubungan erat dengan hakikat kemanusiaan dalam setiap individu manusia. Sementara hakikat kemanusiaan kerap berhadapan dengan pelbagai ancaman, baik ancaman hukum (*ḥukman*) pada setiap dimensi kemanusiaan hingga diri manusia atau masyarakat, maupun ancaman perbuatan (*fi'lan*) bagi semua manusia.[226]

Alasan al-Najjār menjadikan *ḥifzh insāniyat al-insān* sebagai tujuan yang independen dalam struktur *maqāṣid al-sharī'ah* adalah kondisi manusia di abad ini yang kerap mendapati ancaman dalam aspek kemanusiaannya, baik pada tingkat filsafat dan tradisi maupun tingkat perbuatan dan realitas. Al-Najjār memberikan contoh ancaman kemanusiaan manusia yang berasal dari para penganut paham Nihilisme. Menurutnya, paham Nihilisme telah menyia-nyiakan eksistensi manusia dari asalnya menuju eksistensi yang mengabaikan ketetapan esensi kemanusiaan dan mengklaim akan adanya perubahan terus-menerus di dalamnya.

---

[224] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 84
[225] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 84
[226] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 85

Misalnya, penganut Nihilisme mengabaikan perbedaan jenis kelamin manusia dengan membolehkan praktek kawin sejenis. Sehingga, bagi al-Najjār, sudah seharusnya bagi umat Muslim untuk menonjolkan penjagaan atau perlindungan kemanusiaan manusia sebagai tujuan hukum syariat yang mendasar demi keberlangsungan terjaganya hakikat hidup, nilai dan tujuan eksistensi manusia.[227]

Sedangkan al-Najjār menegaskan bahwa *ḥifzh insāniyat al-insān* adalah dengan menjaga unsur-unsur yang membentuk kemanusiaan manusia. Unsur-unsur ini mencakup dimensi fisik (*al-bu'd al-maddī*) dan non-fisik (*al-bu'd al-rūhī*)yang terhimpun dalam empat unsur utama; fitrah, tujuan hidup, kehormatan dan kemerdekaan. Jika salah satu dari empat unsur ini rusak, maka salah satu bagian dari esensi manusia juga ikut rusak. Jika semua unsur ini rusak, maka lenyaplah arti kemanusiaan hakiki manusia. Jika diamati lebih jauh, maka sesungguhnya kehadiran hukum syariat, di antaranya, adalah untuk melindungi unsur-unsur ini sebagai perlindungan atas kemanusiaan manusia.

2. *Maqāṣid al-sharī'ah* dalam Melindungi Esensi Kemanusiaan

Al-Najjār membagi tujuan melindungi esensi kemanusiaan kedalam dua bagian. *Pertama,* melindungi jiwa (*ḥifzh al-nafs*). *Al-nafs* sendiri oleh al-Najjār diartikan sebagai keseluruhan eksistensi manusia dengan unsur-unsurnya yang berbeda-beda. Sementara eksistensi esensi manusia (*kaynunat al-dzāt al-insāniyyah*) tidak berbeda dengan eksistensi seluruh esensi yang mencakup kelemahan (*al-dha'f*) dan kekuatan (*al-quwwah*).[228]

---

[227] Al-Najjār, *Maqāṣid….*, h. 85
[228] Al-Najjār, *Maqāṣid….*, h. 114

Adapun pengertian dari *hifzh al-nafs* adalah pemenuhan sebab-sebab kekuatan dan mencegah sebab-sebab kelemahan dalam diri manusia dengan tolok ukur mampu tidaknya melaksanakan tugas dan fungsinya. Dengan demikian, *hifzh al-nafs* menjadi salah satu tujuan hukum syariat dan bahkan tujuan general hukum syariat. Sebagaimana hal tersebut didasarkan pada QS. Al-Baqarah: 195.[229]

Sebagaimana dimaklumi bahwa hakikat esensi manusia terdiri dari dua unsur, fisik (*māddī*), yaitu badan dan non-fisik (*ma'nawī*), yaitu ruh, maka *hifzh al-nafs* sebagai salah satu tujuan hukum syariat juga ditujukan pada keduanya. Sehingga al-Najjār membagi *hifzh al-nafs* menjadi dua. *Pertama,* melindungi jiwa fisik (*al-ḥifzh al-maddī li al-nafs*). Menurut al-Najjār, meskipun tubuh manusia tidak lain adalah baju (*malābis*) bagi ruh, namun ia menjadi objek dari pemberlakuan aturan dan hukum (*qawānīn*). Hukum tersebut berhubungan dengan sebab-sebab keberlangsungan, perkembangan, dan kekuatan hidup manusia. Ada pula yang berhubungan dengan kelemahan, kerapuhan dan kebinasaan hidup manusia. Syariat Islam memerintahkan semua hal yang berhubungan dengan keberlangsungan, pertumbuhan dan kekuatan hidup manusia sekaligus melarang segala hal yang

---

[229] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 114

وَأَنفِقُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ

Artinya: Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.

berhubungan dengan kelemahan, kerapuhan dan kebi*naṣṣ*aan hidup manusia.[230]

Kedua, memelihara akal pikiran (*hifzh al-'aql*). Akal merupakan kekuatan tertinggi yang dimiliki manusia dan karenanya manusia menerima *taklīf.* Manusia berbeda dari hewan karena memiliki akal. Menurut al-Najjār, akal pada hakikatnya dalah kekuatan dalam diri manusia yang dapat memahami, membedakan dan menghukumi. Sebagaimana jiwa, akal juga terdiri dari dua bagian, fisik dan non-fisik. Bagian fisik dari akal adalah otak dan saraf-saraf. Sedangkan bagian non-fisik akal adalah semua bentuk informasi yang ada di dalamnya. Sehingga pemeliharaan terhadap akal juga terbagi menjadi dua.[231]

Pertama, pemeliharan akal secara fisik (*al-hifzh al-maddī li al-'aql*). Bentuk pemeliharaan pada bagian ini adalah sama dengan memelihara atau melindungi jiwa. Seperti memudahkan faktor-faktor yang mendukung perkembangan dan daya ingat otak baik melalui makanan, menutupinya, olahraga badan atau dengan mencegah faktor-faktor yang dapat melemahkannya baik dari penyakit, makanan tidak sehat atau minuman yang merusak badan sebagaimana diungkapkan dalam slogan populer "*al-'aql al-salīm fī al-jism al-salīm*".[232]

Kedua, pemeliharaan akal secara non-fisik (*al-hifzh al-ma'nawī li al-'aql*). Bagian ini tampaknya belum mendapatkan perhatian yang memadai dalam diskursus *maqāṣid al-sharī'ah* karena tensi perhatian lebih banyak tercurahkan pada uraian *al-hifzh al-maddī li al-'aql* seperti tujuan pengharaman mengkonsumsi khamr dan zat-zat

---

[230] Al-Najjār, *Maqāṣid….., *h. 116
[231] Al-Najjār, *Maqāṣid….., *h. 126
[232] Al-Najjār, *Maqāṣid….., *h. 128-129

memabukkan yang memiliki efek negatif terhadap akal. Berdasarkan hal tersebut, al-Najjār mengajukan tambahan penjelasan yang cukup memadai tentang memelihara akal secara non-fisik. [233]

Tugas dan fungsi utama akal adalah berpikir, yaitu sebuah gerakan akal untuk mencapai hakikat-hakikat dan karena gerakan aktif ini, maka kapabilitas akal semakin meningkat dalam menyerap informasi dan memahami hakikat-hakikat. Terkadang akal harus berhadapan dengan faktor-faktor yang dapat mengacaukan gerakan tersebut sehinggaia mengalami kesulitan dalam menjalankan fungsi dan tugasnya dalam memahami ketetapan dan hukum.[234] Hukum syariat hadir untuk mengaktivasi gerakan akal ini sehingga ia bisa berfungsi dengan baik dan tidak mengalami kesulitan dan kekacauan. Al-Najjar kemudian menjelaskan dua cara dalam memelihara akal, kebebasan berpikir dan belajar.[235]

3. *Maqāṣid al-sharī'ah* dalam Memelihara Masyarakat

Tugas utama yang diemban manusia berdasarkan agama, yaitu menjadi khalifah di muka bumi, tidak mungkin bisa dilakukan kecuali dalam lingkung masyarakat. Karena tugas tersebut tidak bisa dicapai dengan pengabdian individual oleh seseorang tetapi menuntut adanya solidaritas kolektif antar anggota masyarakat yang saling melengkapi usaha satu sama lain. Sebagaimana kehadiran hukum-hukum dalam memelihara manusia secara individualseperti menjaga jiwa dan akal, tujuan utama dari syariat Islam juga mencakup pemeliharaan terhadap manusia secara komunal sepanjang hal tersebut menjadi faktor pendukung bagi manusia untuk

---

[233] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 129
[234] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 130
[235] Lihat selengkapnya Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 130-140

melaksanakan tugas kekhalifahannya. Bahkan *hifzh al-mujtama'* ini juga merupakan *maqāṣid al-sharī'ah al-dharūriyyah* karena pelaksanaan tugas manusia juga bergantung padanya; jika *hifzh al-mujtama'* tidak terlaksana, maka semua urusan kehidupan manusia menjadi kacau dan manusi gagal dalam melaksanakan tugas keberadaannya sebagai khalifah di muka bumi.[236]

Al-Najjār membagi *maqṣad hifzh al-mujtama'* menjadi dua bagian. *Pertama,* tujuan memelihara keturunan (*maqṣad ḥifzh al-naṣṣl*). Masyarakat merupakan kumpulan dari individu-individu yang turun-temurun. Jika individu-individu manusia terdiri dari kondisi sehat dan selamat fisik dan jiwa atau lemah dan sakit, maka begitu pula dengan masyarakat. Dua entitas ini, kondisinya, selalu terhubung dan terikat satu sama lain. Sehingga keberlasungan generasi ke generasi dalam sebuah masyarakat menjadi sesuatu yang sangat penting.[237]

Syariat Islam memberikan perhatian yang tinggi dalam memelihara masyarakat melalui pemeliharaan terhadap keturunan yang melanjutkan keberlangsungan terbentuknya masyarakat. Sehingga menjaga keturunan merupakan salah satu tujuan syariat Islam yang berpengaruh dalam memelihara masyarakat sehingga tetap terjaga dan efektif dalam membantu manusia melaksanakan tugasnya sebagai khalifah.[238]

Dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah, hifzh al-naṣṣl* atau dalam istilah lain *hifzh al-naṣṣab* termasuk dari tujuan-tujuan primer yang lima. Pengertian tentangnya tampak variatif; terkadang disimplifikasi dengan pengertian menjaga

---

[236] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 143-144
[237] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 145
[238] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 145

hubungan *naṣṣab* anak ke ; kadang menjadi luas yang mencakup pada melahirkan dan merawat anak dengan mendidiknya. Sementara al-Najjār cenderung menggabungkan dua pengertian tersebut.[239]

Dari pengertian *hifzh al-naṣṣl* di atas, maka keberlangsungan pembaruan generasi ke generasi dengan kelahiran anak yang cukup untuk menggantikan generasi sebelumnya dapat menjamin keberlangungan masyarakat. Sebaliknya, jika kelahiran generasi baru terputus, maka masyarakat juga akan mengalami kepunahan atau—paling tidak—kelemahan karena yang tersisa hanya generasi tua jika populasi yang meninggal lebih banyak dari pada generasi yang lahir. Implikasinya, jika yang tersisa adalah generasi tua, maka manusia tidak akan mampu untuk melaksanakan tugas yang diembannya, khalifah.

Adapun *hifzh al-naṣṣl* dalam pengertian *hifzh al-naṣab* adalah hubungan nasab seorang anak dan nya jelas dan dihasilkan melalui hubungan yang sah dan syar'i; memenuhi syarat dan hukum-hukum yang mengatur pernikahan. Penyandaran nasab pada keluarga dengan cara yang sah secara syar'i bisa menjadikan seorang anak memiliki hubungan yang kuat di lingkungan masyarakatnya sebagaimana hubungan kuat dirinya dengan keluarganya yang merupakan cikal-bakal pertama terbentuknya sebuah masyarakat.[240] Berikutnya al-Najjār menjelaskan cara dan tahapan *hifzh al-naṣl* ke dalam dua bagian; menjaga keturunan dengan kelahiran dan menjaga keturunan dengan menjaga nasab.[241]

---

[239] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 146
[240] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 146-148
[241] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 149-156

Kedua, tujuan menjaga eksistensi masyarakat (*hifzh al-kayān al-ijtimā'ī*). Sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya bahwa manusia tidak bisa melaksanakan tugas yang diembannya sebagai tujuan diciptakannya kecuali ia tergabung dalam struktur masyarakat, maka struktur masyarakat ini tidak akan memberikan pengaruh apapun bagi manusia kecuali ia terjaga dari segala bentuk kerusakan yang dapat mencerai-beraikannya. Meskipun *hifzh al-naṣl* menjadi salah satu *maqāṣid al-sharī'ah* yang mendasar dan menjadi unsur utama dalam menjaga masyarakat, namun itu saja tidak cukup.

Menurut al-Najjār, ada dua hal subtansial lain dalam upaya menjaga eksistensi masyarakat. *Pertama,* memelihara lembaga-lembaga kemasyarakatan (*hifzh al-muassasasiyyah al-ijtimā'iyyah*). Lembaga kemasyarakatan ini oleh al-Najjār artikan sebagai bangunan milik umum yang dibangun atas dasar eksistensi masyarakat. Dengan kata lain, ia termasuk unsur penentu atas solidaritas masyarakat. Bagian ini kemudian diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu memelihara tradisi kelembagaan, memelihara lembaga keluarga dan memelihara lembaga negara.

Kedua, memelihara hubungan sosial kemasyarakatan (*hifzh al-'alāqāt al-ijtimā'iyyah*). Apabila lembaga dan tradisi menjadi sebab memelihara masyarakat, akan tetapi hal tersebut belum cukup karena meskipun lembaga kemasyarakatan terbangun dan tradisi kelembagaan tercipta namun kerap kali hubungan dan relasi di antara struktur masyarakat baik antar individu, pejabat maupun lembaga-lembaga yang ada belum terbangun dengan baik. Misalnya, sistem pemerintahan yang otoriter, munculnya banyak konflik dan permusuhan atau perbedaan kelas sosial yang menyebabkan terjadinya ketegangan dalam masyarakat. Sehingga hubungan sosial baik antar anggota dan struktur

masyarakat harus terjaga agar persatuan, solidaritas, keamanan serta stabilitas juga turut tercipta dalam kehidupan sosial bermasyarakat.[242] Bagian ini diklasifikasikan oleh al-Najjār ke dalam tiga bagian, menjaga hubungan persaudaraan (*al-hifzh birābiṭ al-ukhuwwah*), menjaga keadilan dan menjaga solidaritas.[243]

4. *Maqāṣid al-sharī'ah* dalam Melestarikan Lingkungan Fisik

Tugas utama yang diemban manusia sebagai khalifah di muka bumi tidak mungkin terlaksana kecuali di lingkungan fisik yang memadai, seperti keadaan tanahnya, keadaan iklim dan temperaturnya. Sebaliknya, jika lingkungan tidak memadai maka manusia tidak melaksanakan tugasnya tersebut. Allah menciptakan lingkungan fisik agar bisa digunakan sebaik-baiknya oleh manusia sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Jātsiyah: 13.[244]

Meski begitu, manusia kerap bertindak eksploitatif atas fasilitas lingkungan hidup yang Allah sediakan. Manusia gemar melakukan tindakan-tindakan yang merusak lingkungan, seperti penebangan pohon secara liar,

---

[242] Al-Najjār, *Maqāṣid.....*, h. 170-171

[243] Al-Najjār, *Maqāṣid.....*, h. 171-180

[244] Ayat lengkapnya adalah sebagai berikut:

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya: Dan Dia telah menundukkan untukmu apa yang di langit dan apa yang di bumi semuanya, (sebagai rahmat) daripada-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berfikir.

pencemaran lingkungan melalui asap tidak sehat dan lain sebagainya. Semua bentuk kerusakan dan pencemaran lingkungan itu pada puncaknya akan membuat lingkungan hidup, yang menjadi tempat hidup manusia, menjadi tidak baik. Berdasarkan hal tersebut, maka agama datang dengan syariat yang memuat tujuan-tujuan menjaga atau melestarikan lingkungan materi dan melarang segal bentuk perusakan dan pencemaran terhadap lingkungan sebagaimana ditegaskan oleh, misalnya, QS. Al-A'rāf: 85.[245]

Adapun lingkungan hidup fisik yang menjadi tempat hidup manusia, menurut al-Najjār, terdiri dari dua unsur utama. *Pertama,* harta benda atau properti yang merupakan hasil dari pemanfaatan manusia terhadap segala sesuatu yang ada di di bumi, seperti hasil pertanian, perkebunan, dan tambang.[246] Menjaga harta benda atau properti ini, menurut al-Najjār, adalah sesuatu yang menjadi tujuan dari syariat karena ia menjadi jaminan atas keberlangsungan eksistensi

---

[245] Ayat lengkapnya adalah sebagai berikut;

وَإِلَىٰ مَدۡيَنَ أَخَاهُمۡ شُعَيۡبٗاۗ قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥۖ قَدۡ جَآءَتۡكُم بَيِّنَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡۖ فَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ وَٱلۡمِيزَانَ وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ

Artinya: Dan (Kami telah mengutus) kepada penduduk Mad-yan saudara mereka, Syu'aib. Ia berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain-Nya. Sesungguhnya telah datang kepadamu bukti yang nyata dari Tuhanmu. Maka sempurnakanlah takaran dan timbangan dan janganlah kamu kurangkan bagi manusia barang-barang takaran dan timbangannya, dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi sesudah Tuhan memperbaikinya. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika betul-betul kamu orang-orang yang beriman".

[246] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 183-184

manusia. Namun, tentu saja, bentuk pemeliharaan itu harus dilakukan dengan cara-cara yang baik dan tepat. Sebab harta benda dan properti yang dimiliki manusia secara umum diperoleh dari hasil bumi yang telah melalui proses pengolahan. Hasil bumi, baik dari tanaman maupun binatang, semuanya termasuk bagian dari lingkungan.

Menjaga harta harta benda dan properti, dengan demikian merupakan salah satu bentuk menjaga kelestarian lingkungan fisik. Sebaliknya, merusak dan abai terhadap harta benda juga merupakan bagian dari perusakan dan pencemaran lingkungan. Misalnya, harta benda yang diperoleh dari hasil bumi, perkebunan dan pertanian, jika dikelola dengan cara tidak baik—dengan munculnya limbah dan bahan kimia, maka ia secara tidak langsung akan memberikan dampak negatif terhadap kualitas tanah dan air. Sementara air dan tanah adalah unsur penting dari lingkungan.[247]

Harta merupakan kebutuhan inti dalam kehidupan di mana manusia tidak akan bisa terpisah darinya. Manusia termotivasi untuk mencari harta demi menjaga eksistensinya dan menambah kenikmatan materi maupun non materi. Namun demikian, semua motivasi ini dibatasi dengan tiga syarat, yaitu harta dikumpulkan dengan cara yang halal, dipergunakan untuk hal-hal yang halal, dan dari harta ini harus dikeluarkan hak Allah dan masyarakat di tempat dia hidup.[248] Oleh sebab itu, harta yang telah dimiliki oleh setiap individu selain didapatkan dan digunakan juga harus dijaga. Menjaga harta berhubungan dengan menjaga jiwa, karena harta akan menjaga jiwa agar jauh dari bencana dan mengupayakan kesempurnaan kehormatan jiwa tersebut.

---

[247] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 186

[248] A. al-M. H. Jauhar, *Maqashid syariah*, (Jakarta : AMZAH, 2009), h. 167

Konsep harta dalam ekonomi Islam saat ini adalah perihal yang sangat penting. Hal ini sejalan dengan pesatnya pertumbuhan industri syariah, lembaga keuangan dan perbankan syariah. Untuk itu, pembahasan akan harta haruslah di bawah naungan syariah islamiyah yang tidak terlepas dari maqashid syariah, yang di dalamnya terdapat kemaslahatan yang diberikan Allah kepada manusia demi kebaikan hidup di dunia ataupun di akhirat. Hal ini menyiratkan bahwa Islam dengan perangkat syariahnya mengatur harta dan bagaimana pemeliharaan harta yang diinginkan oleh *al-Syāri'* (Sang Pembuat Hukum; Allah SWT).

Harta dalam pandangan Islam pada hakikatnya adalah milik Allah, di mana Allah telah menyerahkannya kepada manusia untuk menguasai harta tersebut sehingga orang tersebut sah memiliki hartanya. Untuk itu, harta dalam pandangan Islam memiliki kedudukan yang penting. Dalam kaitannya dengan kegiatan bisnis ekonomi dan ritual ibadah, harta sangat diperhatikan sehingga di dalam maqashid syariah menjadikannya salah satu poin penting, yaitu memelihara atau menjaga harta. Hal ini adalah maksud dan tujuan Allah dalam rangka memberikan kemaslahatan kepada manusia untuk kiranya dijadikan sebagai pedoman di dalam berbisnis dan bermuamalah.[249]

Islam memandang harta sebagai sarana bagi manusia untuk mendekatkan diri kepada Khaliq-Nya. Dengan keberadaan harta, manusia diharapkan memiliki sikap derma yang memperkokoh sifat kemanusiannya. Apabila sikap derma ini berkembang, maka akan mengantarkan manusia

---

[249] A. Iswandi, "Maslahat Memelihara Harta dalam Sistem Ekonomi Islam", dalam *Salam; Jurnal Filsafat dan Budaya Hukum*, 1(1), 19–32.

kepada derajat yang mulia, baik di sisi Allah maupun terhadap sesama manusia.[250]

Harta dalam bahasa Arab (etimologis) disebut dengan *al-mal*, yang berasal dari kata *māla-yamīlu- mailan* yang berarti condong, cenderung dan miring.[251] Secara terminologis, harta adalah segala sesuatu yang menyenangkan manusia dan mereka pelihara, baik dalam bentuk materi maupun dalam manfaat.[252] Ada juga yang mengartikan dengan sesuatu yang dibutuhkan dan diperoleh manusia baik berupa benda yang tampak seperti emas, perak, binatang, tumbuhan, maupun yang tidak tampak, yakni manfaat seperti kendaraan, pakaian, dan tempat tinggal. Oleh karena itu, sesuatu yang tidak dikuasai manusia tidak dapat dinamakan harta, seperti burung di udara, ikan di lautan lepas, pohon di hutan, dan barang tambang yang ada di bumi.[253]

Para ahli Fikih mendefinisikan harta sebagai sesuatu yang diingini oleh tabiat manusia dan boleh disimpan untuk tempo yang diperlukan atau sesuatu yang dapat dikuasai, disimpan dan dimanfaatkan.[254] Al-Syarbinī berpendapat bahwa harta adalah sesuatu yang ada nilai dan orang yang

---

[250] A. Al-Mushlih & Ash-Shawi, *Fikih ekonomi keuangan Islam*, (Jakarta: Darul Haq, 2004), h. 73

[251] H. Suhendi*, Fiqh muamalah*. (Jakarta: Rajawali Press, 2008), h. 9

[252] M. A Hasan, *Berbagai macam transaksi dalam Islam*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), h. 55

[253] R. Syafei, *Fiqh muamalah*. (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 21

[254] Abidin, *Hasyiyah Radd al-Mukhtār 'ala al-Dar al-Mukhtār: Syarh Tanwīr al-Abṣār* (Cairo: Matbaah Musṭafa al-Ḥalabī, 1966), Vol. IV, h. 501

merusakannya akan diwajibkan membayar ganti rugi.[255] Sementara itu, menurut Hanafiyah, harta pada dasarnya merupakan sesuatu yang bernilai dan dapat disimpan, sehingga bagi sesuatu yang tidak dapat disimpan, tidak dapat dikategorikan sebagai harta. Menurutnya manfaat dan milik tidak bisa disebut harta. Ia membedakan antara harta dan milik. Menurut ulama Hanafiyah, milik (*al-milk*) ialah sesuatu yang dapat digunakan secara khusus dan tidak dicampuri penggunaannya oleh orang lain. Sedangkan harta (*al-māl*) adalah sesuatu yang dapat disimpan untuk digunakan ketika dibutuhkan. Dalam penggunaanya, harta dapat dicampuri oleh orang lain.[256]

Dalam hal ini, ia mengemukakan bahwa tidaklah termasuk harta yang tidak mungkin dimiliki tetapi dapat diambil manfaatnya, seperti cahaya dan panas matahari. Begitupun juga tidaklah termasuk harta yang tidak dapat diambil manfaatnya tetapi dapat dimiliki secara kongkrit, seperti segenggam tanah, setetes air, sebutir beras, dan lain sebagainya.

Berdasarkan definisi di atas, dapat dipahami bahwa pada dasarnya harta merupakan segala sesuatu yang memiliki nilai dan kongkrit wujudnya, disukai oleh tabiat manusia secara umum, dapat dimiliki, dapat disimpan dan dimanfaatkan dalam perkara legal menurut syara', seperti sebagai modal bisnis, pinjaman, konsumsi, hibah, dan sebagainya.

Menurut Hasbi ash-Shiddieqy, harta ialah segala sesuatu yang memiliki kategori sebagai berikut:

---

[255] Asy-Syarbini, *Mughni Al-Muhtāj Ila Ma'rifah Ma'āni Alfāzh al-Minhāj,* (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), Vol. IV, h. 246

[256] Nazir & Muhammad, A, *Ensiklopedi Ekonomi dan Perbankan Syariah*, (Bandung: Kaki Langit, 2004), h. 368

1. Harta adalah nama bagi selain manusia yang ditetapkan untuk kemaslahatan manusia dan dapat dipelihara pada suatu tempat;
2. Sesuatu yang dapat dimiliki oleh setiap manusia, baik oleh seluruh manusia maupun sebagian manusia;
3. Sesuatu yang sah untuk diperjualbelikan;
4. Sesuatu yang dapat dimiliki dan mempunyai nilai (harga), dapat diambil manfaatnya, dan dapat disimpan;
5. Sesuatu yang berwujud, sehingga sesuatu yang tidak berwujud meskipun dapat diambil manfaatnya tidak termasuk harta; dan
6. Sesuatu yang dapat disimpan dalam waktu yang lama atau sebentar dan dapat diambil manfaatnya ketika dibutuhkan.[257]

Menurut Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah Pasal 1 Ayat (9) disebutkan bahwa harta adalah benda yang dapat dimiliki, dikuasai, diusahakan dan dialihkan, baik benda berwujud maupun tidak berwujud, baik benda terdaftar maupun yang tidak terdaftar, baik benda yang bergerak maupun yang tidak bergerak, dan hak yang mempunyai nilai ekonomis.[258] Oleh karena itu, pengertian harta dalam Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah lebih lengkap dan lebih luas.

---

[257] Hasby Ash-Shiddieqy, *Pengantar Fiqh Muamalah*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997), h. 154–155

[258] Mardani, *Fiqh Ekonomi Syariah: Fiqh Muamalah*. (Jakarta: Kencana, 2013), h. 60

Para ulama fikih membagi harta dari beberapa segi. Harta terdiri dari beberapa bagian, tiap-tiap bagian memiliki ciri khusus dan hukumnya tersendiri. Adapun pembagian harta antara lain:

1. Dilihat dari segi kebolehan pemanfaatannya menurut syara', dibagi:

a. Harta *mutaqawwim*, yaitu harta yang boleh dimanfaatkannya menurut ketentuan syariat. Pengakuan syariat ini hanya akan berlaku dengan adanya syarat-syarat berikut: (1) harta tersebut dimiliki oleh pemilik berkenaan secara sah; (2) harta tersebut boleh dimanfaatkan dengan mengikuti hukum syara'.[259] Misalnya, sapi halal dimakan oleh umat Islam. Akan tetapi, apabila sapi tersebut disembelih tidak menurut syara' (semisal dipukul), maka daging sapi tersebut tidak bisa dimanfaatkan karena cara penyembelihannya batal (tidak sah) menurut syara'.

b. Harta *ghairu mutaqawwim*, yaitu harta yang tidak boleh dimanfaatkannya menurut ketentuan syara', baik jenisnya, cara memperolehnya, maupun cara penggunaannya. Misalnya, babi dan khamar termasuk harta ghairu mutaqawwim karena jenisnya. Sepatu yang diperoleh dari hasil mencuri termasuk harta ghairu mutaqawwim karena cara memperolehnya yang haram. Uang disumbangkan untuk membangun tempat pelacuran termasuk harta ghairu mutaqawwim karena penggunaannya.

2. Dilihat dari segi jenisnya, dibagi:

a. Harta *manqul*, yaitu harta yang dapat dipindahkan dari satu tempat ke tempat lain, baik tetap pada bentuk dan keadaan semula ataupun berubah bentuk dan keadaannya

---

[259] Ismail, *Asas Muamalah dalam Islam*. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995), h. 65

dengan perpindahan/perubahan tersebut. Harta dalam kategori ini mencakup uang, barang dagangan, macam-macam hewan, kendaraan, dan lainlain.

b. Harta *ghairu manqul*, yaitu harta yang tidak dapat dipindahkan dan dibawa dari satu tempat ke tempat lain. Misalnya, tanah dan bangunan yang ada di atasnya.[260]

3. Dilihat dari segi pemanfaatannya, dibagi:

a. Harta *isti'mali*, yaitu harta yang apabila digunakan atau dimanfaatkan benda itu tetap utuh, sekalipun manfaatnya sudah banyak digunakan, seperti kebun, tempat tidur, rumah, sepatu, dan lain sebagainya.

b. Harta *istihlaki*, yaitu harta yang apabila dimanfaatkan berakibat akan menghabiskan harta itu, seperti sabun, makanan, dan lain sebagainya.[261]

4. Dilihat dari segi ada/tidaknya harta sejenis di pasaran, dibagi:

a. Harta *mitsli*, yaitu harta yang jenisnya mudah didapat di pasaran (secara persis dari segi bentuk atau nilai). Harta mitsli terbagi atas empat bagian, meliputi: (1) harta yang ditakar, seperti gandum; (2) harta yang ditimbang, seperti besi; (3) harta yang dapat dihitung, seperti telur; dan (4) harta yang dijual dengan meter, seperti kain, papan, dan lain-lain.

b. Harta *qimi*, yaitu harta yang tidak ada jenis yang sama dalam satuannya di pasaran, atau ada jenisnya tetapi

---

[260] Huda, *Fiqh Muamalah*. (Yogyakarta: Teras, 2011), h. 18-19

[261] Mardani, *Fiqh Ekonomi Syariah*.........., h. 63

pada setiap unitnya berbeda dalam kualitasnya, seperti satuan pepohonan, logam mulia, dan alat-alat rumah tangga.[262]

5. Dilihat dari status harta, dibagi:

a. Harta *mamluk*, yaitu harta yang telah dimiliki, baik milik perorangan atau milik badan hukum atau milik negara. Harta mamluk terbagi menjadi dua macam, yaitu: (1) harta perorangan yang bukan berpautan dengan hak bukan pemilik, seperti rumah yang dikontrakan; dan (2) harta pengkongsian antara dua pemilik yang berkaitan dengan hak yang bukan pemiliknya, seperti dua orang berkongsi memiliki sebuah pabrik dan lima buah mobil, salah satu mobilnya disewakan kepada orang lain.

b. Harta *mubah*, yaitu harta yang asalnya bukan milik seseorang, seperti mata air, binatang buruan, pohon-pohonan di hutan, dan lain-lain. Harta semacam ini boleh dimanfaatkan oleh setiap orang dengan syarat tidak merusak kelestarian alam.

c. Harta *mahjur*, yaitu harta yang ada larangan syara' untuk memilikinya, baik karena harta itu dijadikan harta wakaf maupun diperuntukkan untuk kepentingan umum. Harta ini tidak dapat dijualbelikan, diwariskan, dihibahkan, maupun dipindahtangankan.[263]

6. Dilihat dari segi boleh dibagi/tidaknya harta, dibagi:

a. Harta yang dapat dibagi (*māl qābil li al-qismah*), yaitu harta yang tidak menimbulkan suatu kerugian atau kerusakan apabila harta itu dibagi-bagi dan manfaatnya tidak

---

[262] Djuwaini, *Pengantar Fiqh Muamalah.* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 19).

[263] Huda, *Fiqh Muamalah*…….., h. 20-21

hilang, seperti beras tepung, terigu, anggur, dan lain sebagainya. Harta ini tidak rusak dan manfaatnya tidak hilang.

b. Harta yang tidak dapat dibagi (*māl ghair qābil li al-qismah*), yaitu harta yang menimbulkan suatu kerugian atau kerusakan atau hilang manfaatnya apabila harta itu dibagi-bagi. Misalnya, gelas, kursi, meja, mesin, dan lain sebagainya.[264]

7. Dilihat dari segi berkembang/tidaknya harta, baik hasilnya itu melalui upaya manusia maupun dengan sendirinya berdasarkan ciptaan Allah, dibagi:

a. Harta *aṣl* (harta pokok), yaitu harta yang menghasilkan atau harta yang menyebabkan adanya harta yang lain. Harta ini dapat disebut dengan modal, seperti rumah, pepohonan, maupun hewan.

b. Harta *al-samar* (harta hasil), yaitu buah yang dihasilkan suatu harta, seperti sewa rumah, buah-buahan dari pepohonan, dan susu kambing atau susu sapi.[265]

8. Dilihat dari segi pemiliknya, dibagi:

a. Harta *khāṣ*, yaitu harta pribadi yang tidak bersekutu dengan yang lain. Harta ini tidak boleh diambil manfaatnya atau digunakan kecuali atas kehendak atau seizin pemiliknya.

b. Harta *'āmm*, yaitu harta milik umum (bersama) yang boleh diambil manfaatnya. Misalnya, sungai, jalan raya,

---

[264] Ash-Shiddieqy, *Pengantar Fiqh….,* 176–180
[265] Mardani, *Fiqh Ekonomi……..*, h. 64

masjid, dan lain sebagainya. Harta ini disebut dengan fasilitas umum.[266]

9. Dilihat dari segi harta yang berbentuk benda dan harta yang berbentuk tanggungan, dibagi:

a. Harta *'ain*, yaitu harta yang berbentuk benda seperti rumah, mobil, dan lain sebagainya. Harta *'ain* terbagi menjadi dua, yaitu: (1) harta *'ain dzati qīmah*, yakni benda yang memiliki bentuk yang dipandang sebagai harta karena memiliki nilai; dan (2) harta *'ain ghair dzati qīmah*, yakni benda yang tidak dapat dipandang sebagai harta karena tidak memiliki harga, seperti sebiji beras.

b. Harta *dayn*, yaitu kepemilikan atas suatu harta di mana harta masih berada dalam tanggung jawab seseorang. Artinya, si pemilik hanya memiliki harta tersebut, namun ia tidak memiliki wujudnya dikarenakan berada dalam tanggungan orang lain. Ulama Hanafiyah berpendapat bahwa harta tidak dapat dibagi menjadi harta *'ain* dan *dayn*, karena harta menurutnya ialah sesuatu yang berwujud, maka sesuatu yang tidak berwujud tidaklah sebagai harta, misalnya hutang tidak dipandang sebagai harta, tetapi hutang menurutnya adalah sifat pada tanggung jawab (*washf fi al-dzimmah*).[267]

Kedudukan manusia sebagai khalifah Allah dalam harta, pada hakikatnya menunjukan bahwa manusia merupakan wakil atau petugas yang bekerja kepada Allah. Oleh karena itu, menjadi kewajiban manusia sebagai khalifah Allah untuk merasa terikat dengan perintah-perintah dan ajaran-ajaran Allah tentang harta. Inilah landasan syariat yang mengatur harta, hak dan kepemilikan. Kesemuanya

---

[266] Haroen, *Fiqh Muamalah*. (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), h. 81

[267] Suhendi, *Fiqh muamalah*….., h. 22

harus sesuai dengan aturan yang memiliki harta tersebut, yaitu aturan Allah.[268]

Pandangan Islam terhadap harta adalah pandangan yang tegas dan bijaksana, karena Allah menjadikan harta sebagai hak milik-Nya, kemudian harta ini diberikan kepada orang yang dikehendakinya untuk dibelanjakan pada jalan Allah. Oleh karena itu, Islam mempunyai pandangan yang pasti tentang harta. Pandangan tersebut dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Mengenai kepemilikan mutlak harta atau segala sesuatu yang ada di muka bumi ini adalah milik Allah. Kepemilikan oleh manusia adalah hanya bersifat relatif, sebatas untuk menjalankan amanah mengelola dan memanfaatkan sesuai dengan ketentuan-Nya.[269] Sebagaimana firman Allah dalam QS. Ṭaha: 6.[270]

2. Status harta yang dimiliki manusia adalah:

a. Harta merupakan amanah (titipan) dari Allah. Manusia hanyalah pemegang amanah karena memang tidak mampu mewujudkan harta dari yang tidak ada. Dalam bahasa Enstein, manusia itu tidak mampu menciptakan energi, tetapi yang mampu manusia lakukan adalah mengubah dari suatu bentuk ke bentuk energi lain. Penciptaan awal dari segala

---

[268] Al-Assal, *Sistem, Prinsip dan Tujuan Ekonomi Islam.* (Bandung: Pustaka Setia, 1999), h. 44

[269] Mardani, *Fiqh Ekonomi……..*, h. 61

[270] Ayat lengkapnya adalah sebagai berikut;

لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا وَمَا تَحۡتَ ٱلثَّرَىٰ

Artinya: Kepunyaan-Nya-lah semua yang ada di langit, semua yang di bumi, semua yang di antara keduanya dan semua yang di bawah tanah.

energi adalah Allah. Sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Maidah ayat 18.[271]

b. Harta sebagai perhiasan hidup yang memungkinkan manusia dapat menikmatinya dengan baik dan tidak berlebih-lebihan. Manusia mempunyai kecenderungan yang kuat untuk memiliki, menguasai, dan menikmati harta. Sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah dalam QS. Ali Imran: 14.[272]

---

[271] Ayat lengkapnya adalah sebagai berikut;

وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ

Artinya: Orang-orang Yahudi dan Nasrani mengatakan: "Kami ini adalah anak-anak Allah dan kekasih-kekasih-Nya". Katakanlah: "Maka mengapa Allah menyiksa kamu karena dosa-dosamu?" (Kamu bukanlah anak-anak Allah dan kekasih-kekasih-Nya), tetapi kamu adalah manusia(biasa) diantara orang-orang yang diciptakan-Nya. Dia mengampuni bagi siapa yang dikehendaki-Nya dan menyiksa siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Kepunyaan Allah-lah kerajaan antara keduanya. Dan kepada Allah-lah kembali (segala sesuatu).

[272] Ayat lengkapnya adalah sebagai berikut;

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ

Artinya: Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga).

Namun, terkait dengan fungsi harta sebagai perhiasan dalam kehidupan manusia, seringkali manusia terlupa akan kedudukan harta untuk mendekatkan diri semata kepada Allah. Oleh karena itu, sering harta ini membuat manusia menjadi sombong dan berbangga diri, sehingga lupa kepada Allah sebagai pemberi harta tersebut.

c. Harta sebagai ujian keimanan.[273] Hal ini terutama menyangkut tentang cara mendapatkan dan memanfaatkannya, apakah sesuai dengan ajaran Islam atau tidak. Hal ini sesuai frman Allah dalam QS. al-Anfal: 28.[274]

d. Harta sebagai bekal ibadah, yakni untuk melaksanakan perintah-Nya dan melaksanakan muamalah di antara sesama manusia, melalui kegiatan zakat, infak dan sedekah. Hal ini sesuai firman Allah dalam QS. Ali Imran: 134.[275]

---

[273] Antonio, *Bank Syariah: Dari Teori Ke Praktik,* (Jakarta: Gema Insani Press, 2015), h. 9

[274] Ayat lengkapnya adalah sebagai berikut;

وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجۡرٌ عَظِيمٞ

Artinya: Dan ketahuilah, bahwa hartamu dan anak-anakmu itu hanyalah sebagai cobaan dan sesungguhnya di sisi Allah-lah pahala yang besar.

[275] Ayat lengkapnya adalah sebagai berikut;

ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلۡكَٰظِمِينَ ٱلۡغَيۡظَ وَٱلۡعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ

Artinya: (yaitu) orang-orang yang menafkahkan (hartanya), baik di waktu lapang maupun sempit, dan orang-orang yang menahan amarahnya dan memaafkan (kesalahan) orang. Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan.

e. Cara memperoleh harta juga diatur sedemikian rupa, sehingga ada beberapa etika dan hukum yang patut diperhatikan di saat mencari nafkah ataupun bekerja. Pemilikan harta dapat dilakukan dengan berbagai macam, antara lain melalui usaha (amal) atau mata pencaharian (*ma'īsyah*) yang halal dan sesuai dengan aturan Allah.[276]

Dari uraian di atas, seharusnya harta itu diperoleh melalui cara halal yang telah diatur secara jelas di berbagai ayat-ayat dalam al-Quran. Demikian pula dalam menggunakan atau membelanjakan harta harus pula dengan cara yang baik demi memperoleh ridha Allah serta tercapainya distribusi kekayaan yang adil di tengah-tengah masyarakat. Penggunaan atau pembelanjaan harta wajib dibatasi pada sesuatu yang halal dan sesuai syariah. Dengan demikian, harta itu jangan sampai digunakan untuk perjudian, membeli minuman keras dan barang-barang yang diharamkan, atau apa saja yang dilarang oleh syariah.

Adapun formula yang ditawarkan Islam di dalam memelihara dan menjaga harta yang sesuai dengan maqashid syariah adalah memprioritaskan perihal yang primer dan menjaga keutuhan yang primer tersebut dengan perihal-perihal pendukung lainnya. Dalam hal ini, *maqāṣid sharī'ah* terdiri dari menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan, dan menjaga harta.[277]

---

[276] Djamil, *Hukum Ekonomi Islam*. (Jakarta, Indonesia: Sinar Grafika, 2013), h. 183-184. Sebagaimana firman Allah dala al-Qur'an. Artinya "Dialah yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebahagian dari rezeki-Nya. Dan hanya kepada-Nya lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan." (QS. al-Mulk [67]: 15)

[277] Al-Zuhailī, *Nazhāriyyat al-Dharūrah al-syar'īyyah*. (Beirut: Dār al-Fikri al-Mu'āsir, 1997), h. 44-55

Formula *maqāṣid sharī'ah* di dalam memelihara dan menjaga harta adalah tetap memprioritaskan perihal yang primer, yaitu menjaga agama dan dengan menjaga keutuhan yang primer dengan perihal lainnya, termasuk di antaranya adalah menjaga harta. Para ulama ushul sepakat bahwa perihal yang primer yaitu menjaga agama tidak bisa digantikan kedudukannya. Sedangkan perihal menjaga harta tidak bisa menempati perihal yang primer menggeser posisi menjaga agama. Namun demikian, perihal menjaga harta adalah penting adanya untuk menjaga keutuhan agama hingga dikatakan bahwa harta yang rusak dapat mempengaruhi kemurnian agama. Sebagai contoh di dalam kegiatan muamalah bahwa Shalat Jum'at merupakan perihal yang primer dan utama untuk dikerjakan daripada kegiatan muamalah jual beli merujuk pada QS. al-Jumu'ah: 9.[278] Contoh yang lainnya adalah materi harta yang rusak dapat mempengaruhi keutuhan perihal yang primer, seperti shalat dengan menggunakan sarung curian.

Al-Syāṭibi menguraikan tentang bagaimana menjaga harta sesuai dengan ketentuan *maqāṣid sharī'ah*, yaitu adanya ketetapan hukum yang dilegalkan oleh Allah tentang diharamkannya mencuri dan sanksi atasnya, diharamkannya curang dan berkhianat di dalam bisnis, diharamkannya riba, diharamkannya memakan harta orang lain dengan cara yang

---

278 Ayat lengkapnya adalah sebagai berikut;

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

Artinya: Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.

batil, dan diwajibkan untuk mengganti barang yang telah dirusaknya, sehingga dengan demikian terpeliharalah harta.[279] Selain itu, peranan maqashid syariah di dalam menjaga/memelihara harta tersebut adalah dengan dilarangnya pemborosan harta dari hal-hal yang dibutuhkan, dilarangnya penumpukan harta di tangan orang-orang kaya, dan diwajibkannya infak dan sedekah untuk pemerataan harta dalam rangka memberikan kemaslahatan bagi manusia keseluruhan.

Dalam ekonomi Islam, harta dijadikan wasilah untuk mendukung kegiatan ibadah ataupun muamalah. Dalam hal ini, Allah menjadikan harta sebagai wasilah untuk mendukung instrumen zakat, infak dan sedekah.[280] Untuk itu, di dalam ekonomi Islam, harta memiliki fungsi yang terus dimanfaatkan oleh manusia, sehingga kecenderungan manusia untuk terus menguasai dan memiliki harta tidak pernah surut. Dalam hal ini, syariat memberikan batasan fungsi dan peran harta, yakni: Pertama, untuk mendukung kegiatan peribadatan, seperti menggunakan kain sarung untuk menunjang ibadah shalat. Kedua, untuk memelihara dan meningkatkan keimanan sebagai usaha mendekatkan diri kepada Allah, seperti bersedekah dengan harta. Ketiga, untuk keberlangsungan hidup dan estafet kehidupan. Keempat, untuk menyelaraskan kehidupan di dunia dan akhirat.[281]

Ada tiga pokok penting yang perlu diperhatikan di dalam menjaga harta dalam kegiatan muamalah, yaitu: 1)

---

[279] Al-Syathibi, *al-Muwāfaqāt*……., Vol. II, h. 6-7

[280] Artinya "(Yaitu) orang-orang yang menafkahkan (hartanya), baik di waktu lapang maupun sempit, dan orang-orang yang menahan amarahnya dan mema'afkan (kesalahan) orang. Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan." (QS. Ali Imran [3]: 134)

[281] Suhendi*, Fiqh muamalah*….., h. 22

pencatatan; 2) persaksian; dan 3) penyertaan dokumentasi.[282] Dengan melakukan pencatatan, memelihara harta dalam

---

[282] Hal ini didasarkan pada QS. al-Baqarah: 282 berikut,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْۚ وَلَا تَسۡـَٔمُوٓاْ أَن تَكۡتُبُوهُ صَغِيرًا أَوۡ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقۡوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَرۡتَابُوٓاْ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةٗ تُدِيرُونَهَا بَيۡنَكُمۡ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَلَّا تَكۡتُبُوهَاۗ وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡۚ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٞ وَلَا شَهِيدٞۚ وَإِن تَفۡعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقُۢ بِكُمۡۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, meka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua oang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi

ekonomi Islam yang dimaksud adalah menghilangkan keraguan di antara pihak yang bertransaksi, memberi penjelasan yang nyata jika terjadi sengketa, menjaga harta atau objek transaksi dari hal-hal yang menguranginya ataupun menghilangkannya, menghindari kelalaian dan penipuan, dan mengikat para pihak yang bertransaksi untuk hak dan kewajibannya. Dengan persaksian, memelihara harta dalam ekonomi Islam yang dimaksud adalah menjaga kegiatan transaksi dari kecurangan, menghilangkan keraguan dari berkurangnya hak atas kegiatan transaksi, dan berfungsi menguatkan informasi diantara pihak yang bertransaksi. Sedangkan dengan penyertaan dokumentasi, memelihara harta dalam ekonomi Islam yang dimaksud adalah menjadikannya sebagai penguat atau bukti hukum, memelihara perkara transaksi yang telah berlalu lama, dan menjadi pedoman pihak yang bertransaksi dari kefasikan dan kecurangan.

Kemaslahatan memelihara harta dalam Islam benar-benar diperhatikan, hal ini diperuntukan bagi manusia agar satu dengan yang lainnya tidak memakan harta dengan cara

---

yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah mu'amalahmu itu), kecuali jika mu'amalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. Dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

yang batil, agar hak dan kewajiban atas harta dari masing-masing yang bertransaksi terjaga dan terselamatkan dari kefasikan, dan agar ketentraman bagi pihak yang bertransaksi terwujudkan.

Sementara al-Najjār menegaskan bahwa harta harus dipandang sebagai bagian dari lingkungan yang lebih spesifik dan komprehensif. Karena lebih dari itu, harta benda dan properti merupakan hasil usaha manusia dan memiliki hubungan kepemilikan (*al-tamalluk*) dengan manusia dan memuat dimensi sosial ketika ia dihasilkan secara bersama-sama dan kooperatif, sehingga harta benda menjadi mengakumulasi semua unsur materi dalam masyarakat. Dalam kaitannya dengan pelestarian lingkungan, pemahaman atas menjaga harta benda menjadi lebih luas dan mencakup dimensi individual dan komunal sekaligus. Sebagaimana ditegaskan oleh Ibn 'Āsyūr bahwa,

> "menjaga harta benda tidak lain adalah menjaga manusia dari kerusakan dan perpindahan hak milik dengan cara ilegal..... dan menjaga harta benda sesorang berati menjaga harta umat manusia secara umum karena ia satu bagian dihasilkan melalui bagian-bagian yang lain".[283]

Selanjutnya, al-Najjār menjelaskan bahwa upaya menjaga harta benda dan properti dilakukan melalui lima upaya, yaitu menjaga harta benda dengan usaha dan pengembangan, menjaga harta benda dari kerusakan, menjaga harta benda dengan menjaga hak kempemilikan, menjaga harta benda dengan menjaga nilai dan harganya, menjaga harta benda dengan publikasi dan distribusi.[284]

---

[283] Al-Najjār, *Maqāṣid.....*, h. 186

[284] Lihat selengkapnya Al-Najjār, *Maqāṣid.....*, h. 187-206

Kedua, tujuan melestarikan lingkungan (*maqṣad hifzh al-bīah*). Al-Najjār menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *hifzh al-bīah* adalah menjaga alam (*al-maḥdhan al-ṭabī'ī*) yang menjadi tempat hidup manusia. Semua yang ada di muka bumi baik tumbuhan, hewan dan benda mati memiliki hubungan pengaruh langsung dengan kehidupan manusia (*anna lahā 'alaqatan bi al-hayah al-insāniyyah wa ta'tsiran fīhā*). Dan lingkunggan beserta isinya ini merupakan anugerah yang disediakan oleh Allah untuk memenuhi kebutuhan dan keberlangsungan manusia sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Jātsiyah: 13.[285]

Dengan demikian, visi Allah menciptakan lingkungan alam ini tidak lain demi kemaslahatan kehidupan manusia—dan darinya manusia bisa memenuhi tugas dan fungsinya sebagai khalifah di muka bumi.[286] Implikasinya, ketika

---

[285] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 207. Keterangan lengkap ayatnya adalah sebagai berikut;

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya: Dan Dia telah menundukkan untukmu apa yang di langit dan apa yang di bumi semuanya, (sebagai rahmat) daripada-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berfikir.

[286] Marzuki menyebutkan bahwa Islam sebagai agama yang bersumber dari wahyu Allah memberikan beberapa petunjuk penting tentang berbagai peristiwa alam termasuk dalam hal ini adalah bencana alam dan masalah lingkungan. Allah menciptakan alam semesta ini dengan rapi dan sistematik dan manusia diberi tanggungjawab untuk memelihara dan memakmurkannya. Tiga konsep dasar islam (aqidah, syari'ah, ahlak) memberikan petunjuk jelas tentang pemeliharaan lingkungan. Lihat selengkapnya Marzuki, *Melestarikan Lingkungan Hidup dan Mensikapi Bencana Alam dalam Perspektif Islam*, hal:1.

manusia melakukan tindakan korupsi terhada lingkungan, maka sesungguhnya ia sedang merusak kehidupannya dan menciptakan rintangan atas terpenuhnya tugas kekhalifahannya. Dan akhirnya, akibat tindakan merusak terhadap alam dan lingkungan hidup dapat menciptakan peradaban manusia yang lemah dan krisis lingkungan hidup bagi manusia.[287]

Sayangnya kajian mendalam tentang *ḥifzh al-bī'ah* ini belum mendapatkan perhatian yang serius dalam Islam. Tentang hal ini, menyatakan bahwa,

> "Dalam literatur pemikiran intelektual Muslim, hak asasi manusia selalu dikaitkan dengan konsep kebutuhan dasar, *ushūl al-khamsah.* Hak yang dimaksud adalah terjaganya lima prinsip dasar: (1) perlindungan terhadap agama (*ḥifzh al-dīn*), (2) perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*), (3) perlindungan akal (*hifzh al-'aql*), (4) perlindungan keturunan (*hifzh al-naṣṣl*), dan (5) perlindungan harta benda (*hifzh al-māl*). Dalam konteks ini kajian tentang proteksi dan konservasi lingkungan dinilai kurang signifikan dalam berbagai khasanah pemikir Islam, padahal *hifzh bī'ah* merupakan prasyarat untuk mencapai *maqāṣid al-khamsah.* Kemaslahatan umat hanya dapat terwujud jika alam, bumi atau lingkungan, tempat manusia bernaung terjaga keseimbangan dan kelestariannya"[288]

Dalam studi hukum Islam, urgensi pelestarian lingkungan ini disebut dengan term fikih lingkungan (*fiqh al-*

---

[287] Al-Najjār, *Maqāṣid…..*, h. 207

[288] Ahmad Maghfur, "Kearifan Tradisi Islam Indonesia dalam *Hifzh al-bī'ah*", dalam *Ibda' Jurnal Kebudayaan Islam,* Vol. 10, No. I, Januari-Juni 2012, h. 7

bī'ah). Secara etimologis *fiqh al-bī'ah* terdiri dari dua kata yang tersusun secara *idafah* yang termasuk kategori *bayaniyyah* (kata kedua/*mudaf ilaih* sebagai keterangan dari kata pertama/*mudaf*).[289] Dengan demikian, kata lingkungan merupakan penjelasan fikih dan sekaligus sebagai tujuan dari kajian fikih tersebut. Secara terminologis, fikih lingkungan dapat diartikan sebagai seperangkat aturan tentang perilaku ekologis manusia yang ditetapkan oleh ulama yang berkompeten berdasarkan dalil yang terperinci untuk tujuan mencapai kemaslahatan kehidupan yang bernuansa ekologis.

Dari definisi fikih lingkungan tersebut, ada empat hal yang perlu dijabarkan.[290] *Pertama*, seperangkat aturan perilaku yang bermakna bahwa aturan-aturan yang dirumuskan mengatur hubungan prilaku manusia dalam interaksinya dengan alam. Rumusan aturan perilaku tersebut akan diwadahi dengan hukum-hukum fikih dalam lima wadah: *al-wujūb, an-nadb, al-ibāḥah, al-karāhah, dan al-harāmah*. Dengan demikian, seperangkat interaksi tersebut mengacu pada status hukum perbuatan mukallaf dalam interaksinya dengan lingkungan hidup. Kategori-kategori aturan tersebut memiliki kekuatan spiritual bahkan kekuatan eksekusi formal manakala aturan fikih tersebut dapat disumbangkan kedalam proses pengembangan dan pembinaan hukum positif *naṣṣ*ional tentang lingkungan hidup.[291]

---

[289] Lihat Mustafa al-Ghulāyainī, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah*, (Beirut: Makhtab al-'Asiryyah, 2000), Vol. II, h. 206.

[290] Lihat Mujiono Abdillah, *Fikih Lingkungan* (Yogyakarta: Unit Penerbitan dan Percetakan YKPN, 2005), h. 55-57.

[291] Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. 247-252.

Kedua, maksud dari kalimat "yang ditetapkan oleh ulama yang berkompeten" adalah bahwa, perumusan fikih lingkungan harus dilakukan oleh ulama yang mengerti tentang lingkungan hidup dan menguasai sumber-sumber normatif (al-Qur'an, alhadis, dan ijtihad-ijtihda ulama) tentang aturan fikih lingkungan. Dengan demikian, mujtahid lingkungan mesti memiliki pengetahuan ideal-normatif dan pengetahuan tentang fakta-fakta empirik lingkungan hidup. Oleh karena itu, perumusan fikih lingkungan mesti melibatkan pengetahuan tentang ekologi.

Ketiga, yang dimaksud dengan "berdasarkan dalil yang terperinci" adalah bahwa penetapan hukum fikih lingkungan harus mengacu kepada dalil. Dalil, dalam hal ini, tidak hanya dipahami secara tekstual dalam arti *naṣṣ ṣarīh*, tetapi mencakup dalil yang diekstrak atau digeneralisir dari maksud syariat. Pada bagian yang terakhir ini, generalisasi dalil melalui *qiyas* atau generalisasi maksud syariat melalui konsep *mashlahah mursalah* akan dilakukan. Dengan demikian, mujtahid lingkungan harus berijtihad melalui jalur deduktif dan induktif.

Keempat, maksud dari kalimat " untuk tujuan mencapai kemaslahatan kahidupan yang bernuansa ekologis" adalah sesuatu yang ingin dituju oleh fikih lingkungan, yaitu kehidupan semua makhluk Tuhan. Hal ini menggambarkan aksiologi fikih lingkungan yang akan mengatur agar semua sepesies makhluk Tuhan dapat hidup dalam *space* alam yang wajar sehingga akan memberikan daya dukung optimum bagi kehidupan bersama yang berprikemakhlukan, *rahmatan li al-'ālamīn.*

Yūsuf al-Qardhawī mengistilahkan lingkungan dengan *al-bī'ah* sedangkan memeliharanya diistilahkan dengan *ri'āyah*. Jika digabungkan, maka pemeliharaan lingkungan disebut dengan *ri'āyat al-bī'ah* dengan pengertian

pemeliharaan lingkungan dari sisi keberadaan dan ketiadaannya dan juga dari sisi negatif dan positifnya.[292] Lebih lanjut al-Qardhawī menjelaskan bahwa jika diamati secara mendalam, *maqāṣid al-sharī'ah* dengan semua unsur-unsurnya yang lima mempunyai keselarasan dan keterkaitan dengan lingkungan hidup, sebagaimana berikut ini;

a. Relevansi menjaga agama (*ḥifzh al-dīn*) dengan lingkungan hidup

Menjaga lingkungan berarti menjaga agama karena pada dasarnya mencemari lingkungan sama halnya dengan menodai agama. sebagaimana menjaga lingkungan juga termasuk orang yang menjaga eksistensi agama, dan juga merusak lingkungan adalah sesuatu hal yang dilarang oleh Allah.

b. Relevansi menjaga jiwa (*hifzh al-nasl*) dengan lingkungan hidup

Unsur maqosid *sharī'ah* yang berupa hifdzu nafs (menjaga jiwa) sangat mempunyai keterkaitan dengan pelestarian lingkungan hidup, dua hal ini akan saling berinteraksi satu sama lain karena rusaknya lingkungan pengurasan sumberdaya alam akan membahayakan terhadapa kelangsungan hidup manusia. Semakin besar eksploitasi terhadap lingkungan dan sumber daya alam maka akan semakin besar pula ancaman yang akan menimpa manusia. Sehingga terjadilah pembunuhan sebab adanya perusakan lingkungan dan pengurasan sumber daya alam. Dalam hal ini sesuai dengan firman Allah dalam QS. Al-Maidah: 32.[293]

---

[292] Yūsuf al-Qardhawī, *Agama Ramah Lingkungan,* terj. Abdullah Hakim Shah (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001) h. 47.

[293] Keterangan ayat lengkapnya adalah sebagai berikut;

c. Relevansi menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*) dengan lingkungan hidup

Menjaga keturunan juga berarti menjaga generasi yang akan datang, sehingga korelasinya dengan menjaga lingkungan adalah ketika seseorang tidak menjaga alam dan lingkungan yang ada jelas ini akan berpengaruh terhadap kelanjutan hidup generasi yang akan datang. Ketika lingkungan sudah tidak baik lagi maka secara otomatis akan berpengaruh terhadap perkembangan generasi selanjutnya begitu pula sebaliknya jika lingkungan ini dalam kondisi yang baik maka genarsi berikutnya juga baik. Al-Qardhawī membagi lingkungan dengan dua bagian, lingkungan hidup dan lingkungan mati. Lingkungan hidup meliputi manusia, hewan dan tumbuhan, dan lingkungan mati selain tiga perkara tersebut yang terbagi menjadi dua bagian pokok. Pertama, bahwa semua yang ada di bumi diciptakan tidak ada yang sia-sia atau tidak berguna semuanya pasti mempunyai

---

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ

Artinya: Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan dimuka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. Dan sesungguhnya telah datang kepada mereka rasul-rasul Kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak diantara mereka sesudah itu sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan dimuka bumi.

manfa'at masing-masing. Kedua, semua yang ada di bumi saling melengkapi satu sama lain ketika yang satu rusak maka juga akan berdampak pada yang lainnya.

4). Relevansi menjaga akal (*hifzh al-'aql*) dengan lingkungan hidup

Manusia diciptakan Allah melebihi dari pada mahluk Allah yang lainnya manusia lebih istimewa dari pada mahluk yang lain sebab manusia mempunyai akal dan sebab itulah manusi bisa berfikir dan bisa membedakan mana yang haq dan mana yang batil mana yang baik dan mana yang jelek, ketika seseorang yang mempunyai akal tapi ia melakukan hal-hal yang jelek atau dilarang berarti akalnya telah rusak oleh sebab itu orang yang merusak lingkungan berarti fikirannya perlu untuk dibenahi kembali.

5). Relevansi menjaga harta (*hifzh al-māl*) dengan lingkungan hidup

Harta tidak hanya berupa uang dan emas tetapi harta adalah seluruh yang ada di muka bumi ini adalah bagian dari harta. Ketika lingkungan dan alam di rusak jelas akan berpengaruh terhadap kelangsungan dalam mencari harta, dan merusak lingkungan dengan dalih mencari harta itu sangatlah salah karena sama saja kita menutup lubang tapi menggali lubang yang lain.[294]

Menurut al-Najjār, melestarikan lingkungan hidup adalah salah tujuan primer syariat Islam (*maqṣad min al-maqāṣid al-dharūriyyah*). Namun, tegas al-Najjār, sayangnya dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah, hifzh al-bī'ah* belum mendapatkan perhatian yang memadai. Hal itu terbukti dengan minimnya pembahasan yang menyeluruh tentangnya.

---

[294] Al-Qardhawī, *Agama*..........., h. 47

Sebagaimana pandangan ini juga pernah diungkapkan oleh Mudhofir bahwa,

> "konservasi adalah amanah bagi semua makhluk hidup untuk memelihara aneka ragam kehidupan dengan segenap sistemnya. Konservasi yang dilakukan melalui pelestarian, perlindungan, pemanfaatan secara lestari, rehabilitasi, dan peningkatan mutu lingkungan pada dasarnya untuk menjamin kemaslahatan manusia beserta makhluk hidup lainnya dalam jangka panjang dan berkesinambuangan. Dengan demikian, tanpa lingkungan yang baik kehidupan manusia menjadi tidak berarti. Argumen ini menegaskan bahwa konservasi lingkungan menjadi tujuan tertinggi syariat".[295]

Ketika para ulama *maqāṣidī* belum mendeskripsikan bahwa manusia yang kecil ini dapat dan berpotensi membuat kerusakan yang besar terhadap alam dan dapat menimbulkan kemudharatan yang besar bagi kehidupan manusia. Bahkan tindakan tersebut dapat mengancam kepunahan kehidupan dunia. Sehingga, menurut al-Najjār, *hifzh al-bī'ah* selayaknya menjadi salah satu tujuan primer syariat Islam (*maqṣadan dharūriyyan*) bersama *hifzh al-māl*—keduanya merupakan tujuan tertinggi dari syariat Islam sebagai bagian dari tujuan melestarikan lingkungan materi sebagai tempat hidup manusia.[296]

Syariat Islam sendiri mengecam keras segal bentuk tindak merusak dan menciptakan krisis lingkungan. Dan

---

[295] Abdullah Mudhofir, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), h. 329

[296] Al-Najjār, *Maqāṣid…..*, h. 186

memerintahkan manusia untuk senantiasa melestarikan lingkungan sehingga tetap baik dan terjaga. Semua bentuk perintah dan larangan terkait dengan pelestarian lingkungan ini bisa ditemukan dalam banyak sekali ayat al-Qur’an dan Sunnah Nabi. Misalnya, QS. Al-A’rāf: 56,[297] QS. al-Baqarah: 60,[298] QS. al-Qaṣaṣ: 77.[299]

---

[297] Uraian lengkap ayatnya adalah sebagai berikut;

وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ

Artinya: Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.

[298] Uraian lengkap ayatnya adalah sebagai berikut;

۞وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۖ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

Artinya: Dan (ingatlah) ketika Musa memohon air untuk kaumnya, lalu Kami berfirman: "Pukullah batu itu dengan tongkatmu". Lalu memancarlah daripadanya dua belas mata air. Sungguh tiap-tiap suku telah mengetahui tempat minumnya (masing-masing). Makan dan minumlah rezeki (yang diberikan) Allah, dan janganlah kamu berkeliaran di muka bumi dengan berbuat kerusakan.

[299] Uraian lengkap ayatnya adalah sebagai berikut;

وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ

Artinya: Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat

Menurut Sayed Iskandar, proses pengelolaan bumi setidaknya bisa membuahkan dua hasil, positif atau negatif. Bumi akan membawa keuntungan, kemaslahatan, dan kenyamanan bagi manusia selama dikelola dengan baik, arif, dan bijaksana. Selain itu, bumi juga bisa menjadi ancaman bagi manusia apabila tidak dikelola dengan baik. Bentuk interaksi manusia dengan alam ada dua macam. *Pertama,* manusia mengambil keuntungan dari alam untuk memenuhi kebutuhannya, Sebab hampir sebagian besar kebutuhan manusia sangat bergantung kepada alam. Tindakan semacam ini diperbolehkan selama tidak merusak alam. *Kedua*, manusia merusak tanaman dan membunuh binatang dengan tanpa alasan atau mengekploitasi hasil alam secara berlebihan yang pada akhirnya bisa merusak lingkungan. Tindakan semacam ini tidak dibenarkan dalam Islam. Islam sangat menghargai tanaman dan binatang[300]. Manusia hanya diizinkan untuk mengambil ataupun membunuhnya selama itu dimanfaatkan untuk makanan atau kebutuhan lainnya. Apabila tidak dimanfaatkan maka orang yang melakukan hal tersabut termasuk orang yang berbuat kerusakan di muka bumi ini. Sikap seperti ini dinilai sebagai perbuatan yang tercela dalam al-Qur'an dan disamakan dengan sikap orang munafik.[301]

---

baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.

[300] Sayed Sikandar, "Principles of Environmental Law in Islam," *Arab Law Quarterly* 17, No. 13 (2002), h. 241.

[301] Lihat QS. al-Baqarah: 205, artinya: *"Dan apabila ia berpaling (dari kamu), ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerusakan padanya, dan merusak tanam-tanaman dan binatang ternak, dan Allah tidak menyukai kebinasaan".*

Selanjutnya al-Najjār menjelaskan bahwa upaya melestarikan lingkungan ini bisa dilakukan dengan empat cara, yaitu menjaga lingkungan dari segala bentuk tindakan destruktif, menjaga lingkungan dari pencemaran dan polusi, menjaga lingkungan dari perilaku konsumtif yang berlebihan dan menjaga lingkungan dengan cara revitalisasi.[302] Uraian lebih terperinci tentang ini adalah sebagai berikut.

1. Menjaga Lingkungan dari Kerusakan dan Kepunahan

Dalam al-Qur'an sudah dijelaskan bahwa penciptaan manusia pada awalnya mendapatkan kritikan dari para malaikat.[303] Para malaikat khawatir jika manusia tidak mampu bersahabat dengan alam, menimbulkan konflik serta pertumbahan darah. Akan tetapi, Allah Swt. sebagai Dzat Yang Maha Mengetahui tetap menciptakan manusia sebagai khalifah yang bertugas untuk mengelola bumi ini.

Proses pengelolaan bumi setidaknya bisa membuahkan dua hasil, positif atau negatif. Bumi akan membawa keuntungan, kemaslahatan, dan kenyamanan bagi manusia selama dikelola dengan baik, arif, dan bijaksana. Selain itu, bumi juga bisa menjadi ancaman bagi manusia apabila tidak dikelola dengan baik. Bentuk interaksi manusia dengan alam ada dua macam, pertama, manusia mengambil

---

[302] Lihat selengkapnya dalam al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 212-234

[303] Lihat QS. al-Baqarah: 30, yang artinya: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada Para Malaikat: "Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, Padahal Kami Senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: Sesungguhnya aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

keuntungan dari alam untuk memenuhi kebutuhannya, Sebab hampir sebagian besar kebutuhan manusia sangat bergantung kepada alam.[304] Tindakan semacam ini diperbolehkan selama tidak merusak alam. Kedua, manusia merusak tanaman dan membunuh binatang dengan tanpa alasan atau mengekploitasi hasil alam secara berlebihan yang pada akhirnya bisa merusak lingkungan. Tindakan semacam ini tidak dibenarkan dalam Islam. Islam sangat menghargai tanaman dan binatang. Manusia hanya diizinkan untuk mengambil ataupun membunuhnya selama itu dimanfaatkan untuk makanan atau kebutuhan lainnya. Apabila tidak dimanfaatkan maka orang yang melakukan hal tersabut termasuk orang yang berbuat kerusakan di muka bumi ini. Sikap seperti ini dinilai sebagai perbuatan yang tercela dalam Al-Qur'an, dan disamakan dengan sikap orang munafik.

Penghargaan dan kepedulian terhadap makhluk hidup khususnya tumbuh-tumbuhan dan binatang juga terdapat dalam Hadis. Di antaranya adalah hadis yang menceritakan hukuman bagi orang yang membunuh dan menganiaya binatang di akhirat kelak. Manusia tidak hanya dituntut untuk berbuat adil kepada sesama manusia saja, tetapi juga diwajibkan untuk berbuat adil kepada binatang. 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām telah menulis mengenai etika memperlakukan binatang. Hal ini sudah dilontarkan jauh sebelum orang-orang Barat membuat hak asasi binatang dan hewan.[305]

2. Menjaga Lingkungan dari Pengotoran dan Pencemaran

---

[304] Sayed Sikandar, "Principles of Environmental Law in Islam," dalam *Arab Law Quarterly 17*, no. 13 (2002): h. 241.

[305] Ibn Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2010), h. 112.

Selain memelihara lingkungan dari kerusakan, Islam juga melarang manusia untuk mengotori ataupun mencemarinya. Yang dimaksud pencemaran lingkungan (*talawwuts al-bī'ah*) ialah tindakan-tindakan yang dapat mengakibatkan penurunan kualitas lingkungan. Di zaman modern, pencemaran lingkungan lebih banyak disebabkan oleh penggunaan teknologi secara berlebihan, emisi gas rumah kaca, pembuangan limbah pabrik ke sungai dan laut, dan lain-lain.

Selain itu Islam juga mendidik umatnya untuk senantiasa hidup bersih. Banyak dalil, baik dari al-Qur'an maupun Hadits, yang memerintahkan manusia untuk hidup bersih.[306] Anjuran tentang kebersihan ini sangat banyak ditemukan dalam kitab-kitab fikih, khususnya dalam bab *ṭahārah*. Seperti yang ditegaskan 'Ali Yafie, bersuci tidak hanya untuk kepentingan salat. Lebih jauh dari pada itu, bersuci mengajarkan agar senantiasa bersih dan membersihkan lingkungan dari kotoran. Etika atau adab bersuci yang tertera dalam kitab fikih ini mestinya dikontekstualkan dalam kehidupan modern. Apabila dahulu tindakan yang dapat mencemari lingkungan itu hanya sebatas

---

[306] Lihat QS. al-Baqarah: 222,

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ

Artinya: Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.

buang air di air tergenang atau di pohon yang rindang, maka untuk konteks sekarang aktivitas industri yang menghasilkan limbah dan asap juga dikategorikan dalam pencemaran lingkungan. Dalam sebuah hadis, Rasulullah Saw. menganggap orang yang buang hajat di tempat umum sebagai tindakan terkutuk karena mengganggu kenyamanan orang lain. dengan demikian, pemilik pabrik-pabrik yang tidak ramah lingkungan dapat dikategorikan sebagai orang yang melakukan perbuatan terkutuk sebagaimana yang disebut dalam hadis Nabi.

3. Menjaga Lingkungan dari Perilaku Konsumtif yang Berlebihan

Seperti yang ditegaskan sebelumnya, manusia diperbolehkan untuk memanfaatkan alam demi kelangsungan hidupnya. Akan tetapi dalam hal pemanfaatan tersebut manusia dilarang merusak alam itu sendiri. Di antara sikap yang dapat menyebabkan kerusakan alam ialah boros dan prilaku konsumtif. Orang yang boros secara tidak langsung sudah mengambil hak orang lain karena alam diciptakan untuk kepentingan semua makhluk hidup. Dalam al-Qur'an, boros dikatakan sebagai saudara setan. Hal ini menunjukan betapa hina dan dibencinya orang yang boros.[307] Boros ataupun berlebih-lebihan yang dilarang di sini bukan hanya untuk perihal dunia saja, akan tetapi Nabi Muhammad Saw. juga melarang umatnya untuk berlebih-lebihan dalam ibadah. Apalagi ibadah yang memanfaatkan alam sebagai sarananya, seperti berwudhu. Dalam sebuah hadis, diceritakan bahwa Nabi Saw. melewati Sa'ad yang saat itu sedang wudhu, maka Nabi Saw. berkata: Kenapa engkau *isrāf*? Ia menjawab:

---

[307] Lihat QS. al-Isra': 27, yang artinya: "Sesungguhnya pemboros-pemboros itu
adalah saudara-saudara syaitan dan syaitan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya."

Apakah dalam masalah wudlu ada *isrāf*? Kemudian Nabi Saw. bersabda: Ya! Sekalipun engkau berada di sungai (air) yang mengalir (HR. Ibn Majjah). Hadis ini menunjukan agar manusia seharusnya tidak berlebihan dalam menggunakan sumber daya alam.

4. Menjaga Lingkungan dengan Reboisasi

Salah satu cara untuk melestarikan lingkungan adalah dengan cara menanam pohon dan menjaganya agar hutan tidak habis terkikis oleh aktivitas manusia. Begitu pula dengan hewan, hewan harus dikembangbiakkan dan dijaga kelestariannya agar tidak mengalami kepunahan. Saat ini sudah banyak jenis tumbuhan dan spesies hewan yang sudah hampir punah. Hal ini disebabkan oleh ketidakmampuan manusia dalam mengelola sumber daya tersebut. Padahal di saat yang sama, manusia terus-menenurus mengkonsumsi dan memburunya.

Ajakan untuk melakukan penghijauan bumi (reboisasi) banyak terdapat dalam Hadis Nabi, di antaranya adalah hadis berikut: "Tak ada seorang muslim yang menanam pohon, kecuali sesuatu yang dimakan dari tanaman itu akan menjadi sedekah baginya, dan yang dicuri akan menjadi sedekah" (HR. Muslim).

Dalam hadis lain disebutkan anjuran Rasul untuk menanami tumbuhan di lahan-lahan yang kosong, "Siapa yang memiliki tanah ladang, hendaklah ia garap untuk bercocok tanam atau dia berikan kepada saudaranya (untuk digarap)" (HR. al-Bukhari).[308]

---

[308] Pendidikan lingkungan yang juga pernah diajarkan oleh Rasulullah kepada sahabatnya, yaitu Abu Darda' yang pernah menjelaskan bahwa ditempat belajar yang diasuh oleh Rasulullah telah diajarkan tentang pentingnya bercocok tanam dan menanam

Implementasi *Maqāṣid al-sharī'ah*

1. Investigasi Esensi *Maqāṣid al-sharī'ah*

Al-Najjār menyatakan bahwa semua peneliti tentang memiliki hak untuk mengkaji hukum-hukum syariat sepanjang tetap diorientasikan untuk memunculkan *maqāṣid al-sharī'ah* di dalamnya dengan cara menjelaskan aspek kemaslahatan di dalamnya. Kajian terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* berpusat pada dua hal utama. *Pertama,* menganalisa tentang implementasi *maqāṣid al-sharī'ah* dengan menentukan tingkat dan variannya sehingga bisa diketahui apakah ia bersifat absolut (*qaṭ'ī*) atau relatif (*zhannī*), primer (*dharūrī*) atau sekunder (*hājjī*) dan seterusnya. Jika seorang pakar fikih mampu mengeksplorasi tujuan-tujuan di balik hukum yang ia teliti dan menentukan tingkat atau levelnya, maka ketika disodorkan masalah hukum yang lain, ia dapat mengeksplorasi tujuan dan tingkatannya. Sehingga menjadi jelas baginya faktor-faktor untuk mengutamakan satu hukum di antara hukum-hukum yang lain berdasarkan penentuan level dan tingkatan dari dua hukum tersebut.[309]

Kemudian al-Najjār menjelaskan bahwa untuk menentukan level atau tingkat tujuan hukum (*taḥdīd darajāt al-maqāṣid*) bisa dilakukan melalui empat cara, yaitu menetapkan kekuatan perintah dan larangan, menetapkan berdasarkan tingkat hukumannya, menetapkan berdasarkan

---

pepohonan serta pentingnya mengubah tanah tandus menjadi kebun yang subur. Perbuatan tersebut akan mendatangkan pahala yang besar disisi Allah SWT dan bekerja untuk memakmurkan bumi adalah termasuk ibadah kepada Allah SWT. Al-Qardhāwī, *Fiqih Peradaban : Sunnah Sebagai Paradigm Ilmu Pengetahuan*, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), h. 183

[309] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 241

tingkat janji dan ancaman dan menetapkan berdasarkan tingkat manfaat dan mudharatnya.[310]

Kedua, menganalisa skala prioritas *maqāṣid* setelah penentuan tingkat dan levelnya. Analisis ini dilakukan dengan mengkomparasikan *maqāṣid* yang ada dalam dua kasus hukum yang diteliti sehingga dapat diketahui mana yang lebih kuat, umum, dan pasti dari keduanya. Kemudian mendahulukan satu tujuan hukum yang levelnya lebih tinggi dan mengunggulkan status hukumnya dari yang lain.[311]

Adapun menetapkan skala prioritas *maqāṣid* bisa dilakukan melalui tiga metode, yaitu menimbang berdasarkan tingkat keyakinan, menimbang berdasarkan tingkat dampak dan pengaruh dan menimbang berdasarkan tingkat keumuman dampak dan pengaruh.[312]

2. Investigasi Konteks *Maqāṣid al-sharī'ah*

Setelah seorang Fakih menetukan level dan tingkatan serta skala prioritas *maqāṣid al-sharī'ah* , maka tahap berikutnya ia dituntut untuk melakukan analisa dan verifikasi konteks yang akan menjadi tempat diaplikasikannya sebuah hukum. Tahapan ini, menurut al-Najjār, sangat krusial karena sekalipun sebuah hukum telah tuntas dikaji secara teoritis, baik terkait level maupun skala prioritasnya, namun tidak berarti ia sudah bisa langsung diaplikasikan dalam realitas kehidupan. Karena realitas kehidupan sangat kompleks dan tidak akan pernah cukup dikaji secara teoritis. Situasi dan kondisi di dalamnya terus terjadi dan berubah yang dapat menghalangi implementasi tercapainya tujuan syariat.[313]

---

[310] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 247-251
[311] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 242
[312] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 253-266
[313] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 267-268

Kondisi ini menuntut para Fakih untuk terjun ke lapangan guna mengkaji situasi dan kondisi sebelum mengimplementasikan sebuah hukum. Tanpa melampaui tahapan ini maka keputusan dan implementasi hukum tersebut akan jatuh pada dua kondisi; hukum tersebut bisa berjalan tapi tidak mencapai tujuannya atau sama sekali tidak berjalan.

Investivigasi terhadap konteks ini bisa dilakukan dengan bekal pengetahuan yang memadai tentang faktor-faktor yang memengaruhi terhadap konteks, yaitu spesifikasi sifat (*al-khuṣuṣiyyah al-dzatiyyah*), situasi dan kondisi (*al-khuṣuṣiyyah al-zharfiyyah*), kebiasaan (*al-khuṣuṣiyyah al-'urfiyyah*) dan realita di lapangan (*al-khuṣuṣiyyah al-waqī'iyyah*).[314]

Sementara tahapan investigasi konteks ini bisa ditempuh melalui beberapa tahapan berikut; melakukan penelitian lapangan (*al-istiqrā' al-wāqi'ī*), memperkirakan keadaan di masa depan (*al-istibṣār al-mustaqbalī*), menganalisa hukum alam, menganalisa adat-istiadat setempat dan memandu keteguhan niat aktor.

Aplikasi Pemikiran *Maqāṣid al-sharī'ah* al-Najjār terhadap HAM

Dari sudut pemuliaan dan penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan secara universal, antara HAM yang berkembang di dunia Barat dan yang berkembang di dunia Islam tidak terdapat perbedaan yang signifikan. Perlu ditegaskan di sini, bahwa yang dimaksud HAM yang berkembang di dunia Barat adalah konsep HAM yang lahir dari pengalaman dan sejarah peradaban bangsa Eropa yang berpuncak pada Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia

---

[314] Al-Najjār, *Maqāṣid.....*, h. 270-274

(DUHAM) pada tahun 1948. Deklarasi yang terdiri dari 30 Pasal ini diterima dan diumumkan oleh Majelis Umum PBB pada tanggal 10 Desember 1948. Sedangkan HAM yang berkembang di dunia Islam merupakan HAM yang lahir dari pengalaman dan sejarah peradaban Muslim yang berpuncak pada Deklarasi Kairo tentang Hak Asasi Manusia dalam Islam pada tahun 1990. Deklarasi yang terdiri dari 25 Pasal ini disetujui negara-negara anggota Organisasi Konferensi Islam (OKI) dan dideklarasikan pada tanggal 15 Agustus 1990.

Keduanya mempunyai prinsip dan semangat yang sama dalam upaya melindungi dan merawat hak-hak asasi universal manusia. Kesamaan ini dapat dilihat dari beberapa pasal yang termaktub dalam deklarasi hak asasi manusia baik dalam DUHAM maupun dalam Deklarasi Kairo. Misalnya, Pasal 1 dan 2 DUHAM dan pasal 1 Deklarasi Kairo samasama bicara soal kesamaan martabat manusia tanpa diskriminasi apa pun. Pasal 3 DUHAM dan pasal 2 (a) Deklarasi Kairo sama-sama bicara soal hak hidup. Pasal 7 DUHAM dan pasal 19 (a) Deklarasi Kairo sama-sama bicara soal kesamaan derajat di depan hukum. Pasal 4 DUHAM dan pasal 11 (a) dan (b) Deklarasi Kairo sama-sama bicara soal hak bebas dari perbudakan. Pasal 16 (1) DUHAM dan pasal 5 (a) Deklarasi Kairo sama-sama bicara soal hak menikah.[315] Keduanya memosisikan manusia sebagai makhluk yang mulia dan terhormat. Konsekuensinya, untuk keberlangsungan kemuliaan dan kehormatan manusia, hak-hak asasi manusia sebagai manusia harus dijaga dan dilindungi.

---

[315] Lebih lengkapnya mengenai perbandingan antara pasal-pasal yang termaktub dalam DUHAM dan Deklarasi Kairo, lihat Muhammad Ali al-Taskhirī, *Huqūq al-Insān bayn al-I'lānayn al-Islāmī wa al-'Ālamī* (Teheran: Râbithah al-Thaqâfah wa al-'Alâqah al-Islâmiyyah, 1997), h. 53-60

Namun demikian, meskipun dari sudut substansial (yakni sudut pemuliaan dan penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan secara universal) ini ada titik kesamaan di antara keduanya, dari sudut yang lain ada beberapa titik perbedaan. Di antara titik perbedaan itu. Pertama, mengenai pandangan dunia yang digunakan. HAM di Barat bertitik-tolak dari pandangan dunia yang bertumpu pada kepentingan manusia itu sendiri (anthro-posentris), sementara HAM di dunia Islam bertolak dari pandangan dunia tauhid (*teosentris*) yang menegaskan bahwa seluruh alam semesta, manusia, hewan, tumbuhan, dan benda tak bernyawa berasal dari dan akan kembali kepada Allah SWT.[316]

Melalui pandangan dunia tauhid ini, HAM di dunia Islam dipandang sepenuhnya berasal dari pemberian Allah SWT., bukan pemberian penguasa atau pemerintah yang sewaktuwaktu dapat dicabut kembali. Tidak ada satu pun negara atau lembaga di dunia ini yang berwenang mengubah atau mengganti hak-hak yang telah Allah berikan itu. Juga tidak seorang pun dapat menghapus atau mencabutnya.[317] Bahkan, dalam perspektif Islam, HAM dipandang sebagai persoalan agama, yakni sebagai persoalan keyakinan seseorang pada Tuhan.[318]

Kedua, terkait dengan sumber materi. HAM di Barat lebih banyak bersumber dari pemikiran filsafat humanistik, sementara HAM di dunia Islam bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah. Perbedaan ini berimplikasi pada perbedaan hal lain.

---

[316] Lihat Rusjdi Ali Muhammad, *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Syariat Islam*, cet. 1 (Banda Aceh: Ar-Raniry Press dan Mihrab, 2004), h. 94-95.

[317] Ikhwan, *Hak Asasi Manusia dalam Islam* (Jakarta: Logos, 2004), h. 18-19.

[318] Robert Traer, "Human Rights in Islam," dalam Islamic Studies, Vol. 28, No. 2 (Summer, 1989). H. 117-129

(1) versi Barat tidak mempunyai batasan atau prinsip-prinsip moral yang menuntun orientasinya, sehingga tidak hanya menyebabkan kemajuan saintifik yang luar biasa, namun juga menyebabkan "penemuan" atas doktrin pseudo-saintifik seperti darwinisme sosial. Sementara Islam mempunyai batasan-batasan yang ketat yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah seperti sanksi *ḥadd* yang sama sekali tak bisa diterima oleh norma-norma Internasional yang berlaku sekarang. (2) hukum Barat modern cenderung mendorong sikap individualistik, sementara *sharī'ah* tradisional menuntut tanggungjawab hukum kepada entitas yang lebih besar seperti keluarga, klan, suku, dan juga "bangsa agama," apakah dzimmi atau Muslim.[319]

Jika diamati teori *maqāṣid al-sharī'ah* ini menjadi bingkai dalam perumusan hak-hak asasi manusia dalam Islam yang berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah. Artinya, seluruh ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hak-hak asasi manusia bertujuan memenuhi kemaslahatan hidup umat manusia baik kehidupan di dunia maupun di akhirat yang terdiri dari tiga tingkatan (dharûriyyah, hâjiyyah, dan tahsniyyah) seperti dijelaskan sebelumnya.

Di antara hak asasi manusi yang disinggung dalam beberapa ayat al-Qur'an adalah hak untuk hidup (Q.S. al-Isrā': 33; Q.S. al-An'ām: 151), hak perlindungan kehormatan (Q.S. al-Hujurāt: 11-12), hak perlindungan keamanan (Q.S. al-Nūr: 27), hak kemerdekaan (Q.S. al-Hujurāt: 6), hak perlindungan dari kekerasan (Q.S. al-An'ām: 164), hak kebebasan berekspresi (Q.S. al-Taubah: 71), hak beragama (Q.S. al-Baqarah: 256; Q.S. al-Kāfirūn: 6), hak kebebasan berserikat (Q.S. Ali 'Imrān: 104-105), hak persamaan di

---

[319] Glenn L. Roberts, *Islamic Human Rights and International Law* (AS: Faculty of the University of Houston Law Center, 2003), h. 50-51.

depan hukum (Q.S. al-Nisā': 58), hak mendapat keadilan (Q.S. al-Syūrā: 15), hak mendapat keperluan hidup (Q.S. al-Dzāriyāt: 19), hak mendapat pendidikan (Q.S. Yūnus: 101), hak kesetaraan gender (Q.S. al-Baqarah: 228), hak berkeluarga (Q.S. al-Nūr: 32; Q.S. al-Mumtahinah: 9).

Selain bersumber pada al-Qur'an, HAM dalam Islam juga bersumber pada Sunnah Nabi SAW. Pengalaman Nabi membina kehidupan sosial dan politik yang harmonis dengan keragaman komunitas agama di Madinah menjadi sumber utama HAM dalam Islam. Pada awal-awal di Madinah, setelah selesai membangun masjid sebagai sendi pembentukan sistem yang ingin direalisasikannya, Nabi segera membangun komunitas baru sebagai langkah awal bagi perjuangan dakwah selanjutnya. Dengan kecerdasannya, Nabi berhasil menyatukan berbagai elemen masyarakat Madinah—baik masyarakat Muslim sendiri yakni kaum Muhajirin dan Anshar maupun kelompok orang-orang Yahudi—dalam satu piagam yang terkenal dengan "Piagam Madinah."[320]

Setidaknya ada dua hal yang ditegaskan piagam ini: *Pertama*, semua pemeluk Islam, meskipun berasal dari banyak suku, tetap merupakan satu komunitas. *Kedua*, hubungan antar anggota komunitas Muslim dan antara anggota komunitas Muslim dengan anggota komunitas-komunitas yang lain didasarkan atas prinsip-prinsip: bertetangga yang baik; saling membantu dalam menghadapi

---

[320] Ali Syari'ati, *Rasulullah Saw. Sejak Hijrah hingga Wafat: Tinjauan Kritis Sejarah Nabi Periode Madinah*, terj. Afif Muhammad, cet. 2 (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), h. 30-39.

musuh bersama; membela mereka yang teraniaya; saling me*naṣṣ*ihati; dan menghormati kebebasan beragama.[321]

Dengan demikian, piagam ini tidak saja menentukan garis politik dalam dan luar negeri di bawah kendali Muhammad SAW., tapi juga pada saat yang sama, menetapkan hak-hak individual dan masyarakat, dan hak-hak berbagai kelompok dan kaum minoritas. Dengan piagam ini pula, Muhammad SAW. dengan cepat bisa mengubah Madinah menjadi markas sosial, militer, dan keagamaan yang berpengaruh. Nabi membentuk sistem politik yang kokoh di pusat Jazirah Arab dengan berlandaskan Islam agar Jazirah Arab bisa menjadi pusat gerakan politik ke seluruh penjuru dunia, sebagaimana Madinah menjadi pusat kekuatan politik Jazirah Arab.[322]

Kira-kira sebelas tahun setelah Piagam Madinah itu, Nabi kembali menegaskan persoalan hak dan kehormatan manusia. Sepulang dari haji perpisahan (*hajj al-wadā'*) di lembah Arafah saat matahari tepat di siang hari, di hadapan lebih dari 100.000 orang, laki-laki dan perempuan yang mengelilinginya, Nabi menegaskan persoalan penting ini untuk yang terakhir kalinya. Sepertinya Nabi ingin menyadarkan kaum Muslim yang hadir maupun yang tidak hadir saat itu bahwa persoalan hak dan kehormatan manusia adalah ajaran pokok Islam yang harus selalu dijunjung tinggi dan dihormati.

---

[321] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 2008), h. 15-16; Musdah Mulia, *Islam & Hak Asasi Manusia: Konsep dan Implementasi* (Yogyakarta: Naufan Pustaka, 2010), h. 10; Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam* (Jakarta: Prenada Media, 2015), h. 37-39.

[322] Syari'ati, *Rasulullah……..,* h. 39 dan 44

Melalui salah seorang Sahabat, Rabī'ah bin Umayyah, yang ditugaskan menyampaikan isi pembicaraan beliau kepada orang banyak, beliau memulai khutbahnya, "Katakan kepada mereka bahwa Rasulullah berkata, 'Tahukah kalian, bulan apa ini?' Mereka menjawab, "Bulan haram!" Nabi melanjutkan, "Katakan kepada mereka, 'Sesungguhnya Allah telah mengharamkan darah dan hartamu hingga kamu sekalian menemui Tuhanmu sebagaimana keharaman bulan kalian ini.' Dengan cara yang sama, Nabi melanjutkan, "*Ayyuhā al-nās*, tahukah kalian, negeri apa ini?" "Negeri haram!" jawab mereka. "Sesungguhnya Allah telah mengharamkan darah dan harta kalian hingga kalian menemui Tuhan kalian sebagaimana diharamkannya negeri kalian ini." "*Ayyuhā al-nās*, tahukah kalian, hari apa ini?" "Hari haji akbar!" jawab mereka. "Sesungguhnya Allah telah mengharamkan darah dan harta kalian hingga kalian menemui Tuhan kalian sebagaimana keharaman hari kalian ini..." "*Ammā ba'du*, *Ayyuhā al-nās*, sesungguhnya istri-istrimu mempunyai hak atas dirimu, dan kamu mempunyai hak pula atas diri mereka. Hendaknya kamu sekali-kali tidak mencampuri mereka secara paksa, dan hendaknya mereka sekali-kali tidak melakukan perbuatan jahat yang nyata... kamu mengambil mereka (sebagai istri-istrimu) berdasarkan amanat Allah, dan halal bagimu mencampuri mereka berdasarkan kalimat-Nya..." "*Ayyuhā al-nās*, camkanlah ucapanku. Sebab sesungguhnya aku telah menyampaikan itu kepadamu. Perhatikan dan ketahuilah bahwa seorang Muslim itu saudara bagi Muslim lainnya, dan sesungguhnya kaum Muslim itu bersaudara. Tidak dihalalkan bagi seorang Muslim untuk merampas hak saudaranya sesama Muslim, kecuali apa yang diberikan kepadanya secara rela. Dengan demikian, janganlah kamu menganiaya dirimu sendiri." Lalu beliau menatap langit, dan bertanya, "Ya Allah, bukankah aku telah menyampaikannya kepada mereka?" Pertanyaan ini diulang Rabi'ah dengan suara keras

dan ditujukan kepada seluruh hadirin. Serempak 100.000 lebih orang yang tercekam keharuan menjawab,"Benar, engkau telah menyampaikannya" Kemudian sekali lagi Nabi menatap langit lalu berkata, "Ya Allah, saksikanlah" Demikianlah akhir khutbah Nabi.[323] Khutbah di atas secara jelas menegaskan bahwa darah, harta dan kehormatan manusia adalah suci yang tak seorang pun boleh menodainya. Inilah deklarasi HAM pertama di dunia Islam yang dideklarasikan seorang Nabi sebagai pesan terakhirnya dalam mengemban tugas suci. Deklarasi yang memuat pesan-pesan abadi dan kelak akan tetap hidup di sepanjang sejarah manusia.

Uraian di atas mengenai sumber hak asasi manusia dalam Islam—yakni al-Qur'an, Piagam Madinah, dan khutbah Nabi pada haji wadak—menunjukkan bahwa walaupun deklarasi HAM di dunia Islam modern (yakni The Cairo Declaration on Human Rights in Islam) yang disponsori oleh Organisasi Konferensi Islam (OKI) baru dideklarasikan pada 15 Agustus 1990, namun sumber dan referensinya telah ada empat belas abad sebelumnya.

Deklarasi ini sendiri dapat disetujui oleh anggota-anggota OKI setelah perdebatan dan negosiasi panjang selama tiga belas tahun. Deklarasi ini terdiri dari 25 pasal, yang meliputi hak individual, sosial, ekonomi, dan politik. Seluruh hak dan kebebasan yang ditetapkan dalam deklarasi ini merupakan subjek *sharī'ah* Islam. Yang menarik, dalam bidang sosial dan ekonomi, deklarasi ini mencakup berbagai hak fundamental, tetapi dalam bidang politik ia tidak menyebutkan berbagai hak politik yang sebenarnya fundamental, misalnya hak untuk berkumpul. Hal ini mungkin karena sebagian besar negara-negara Muslim yang

[323] Syari'ati, *Rasulullah*…….., 109-112

menandatangani deklarasi ini belum sepenuhnya menjamin hak-hak politik warga negara.[324]

Adapun uraian lengkap HAM dalam Islam yang dideklarasikan di Cairo pada 31 Juli sampai 5 Agustus 1990 adalah sebagai berikut.

[324] Masykuri Abdillah, *Islam dan Demokrasi: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993,* (Jakarta: Kencana, 2015), h. 95.

Deklarasi Cairo tentang Hak Asasi Manusia dalam Islam

Pasal 1

(a) Semua manusia membentuk satu keluarga yang anggotanya dipersatukan oleh ketundukan kepada Tuhan dan keturunan Adam. Semua pria setara dalam hal martabat dasar manusia dan kewajiban serta tanggung jawab dasar, tanpa diskriminasi atas dasar ras, warna kulit, bahasa, jenis kelamin, keyakinan agama, afiliasi politik, status sosial, atau pertimbangan lain. Iman yang benar adalah jaminan untuk meningkatkan martabat di sepanjang jalan menuju kesempurnaan manusia. (b) Semua manusia adalah subjek Tuhan, dan yang paling dicintai oleh-Nya adalah mereka yang paling berguna bagi sisa rakyat-Nya, dan tidak ada yang memiliki keunggulan atas yang lain kecuali atas dasar kesalehan dan perbuatan baik.

Pasal 2

(a) Hidup adalah anugerah yang diberikan Tuhan dan hak untuk hidup dijamin untuk setiap manusia. Merupakan kewajiban individu, masyarakat dan negara untuk melindungi hak ini dari pelanggaran apapun, dan dilarang untuk mengambil nyawa kecuali untuk alasan yang ditentukan oleh Syariah.

(b) Dilarang menggunakan cara-cara yang dapat mengakibatkan pemusnahan genosida umat manusia.

(c) Pelestarian hidup manusia sepanjang jangka waktu yang dikehendaki oleh Tuhan adalah tugas yang ditentukan oleh syariat

(d) Keamanan dari kerusakan tubuh adalah hak yang dijamin. Adalah kewajiban negara untuk menjaganya, dan dilarang untuk melanggarnya tanpa alasan yang ditentukan oleh syariat.

Pasal 3

(a) Dalam hal penggunaan kekuatan dan dalam kasus konflik bersenjata, tidak diperbolehkan membunuh orang yang tidak berperang seperti pria tua, wanita dan anak-anak. Yang terluka dan yang sakit berhak atas perawatan medis; dan tawanan perang berhak untuk diberi makan, berteduh dan diberi pakaian. Dilarang memutilasi mayat. Merupakan kewajiban untuk bertukar tawanan perang dan mengatur kunjungan atau reuni keluarga yang dipisahkan oleh keadaan perang.

(b) Dilarang menebang pohon, merusak tanaman atau ternak, dan menghancurkan bangunan dan instalasi sipil musuh dengan cara menembaki, meledakkan atau cara lain apa pun.

Pasal 4

Setiap manusia berhak atas keniscayaan dan perlindungan atas nama baik dan kehormatannya selama hidupnya dan setelah kematiannya. Negara dan masyarakat harus melindungi jenazah dan tempat pemakamannya.

Pasal 5

(a) Keluarga adalah fondasi masyarakat, dan pernikahan adalah dasar pembentukannya. Pria dan wanita memiliki hak untuk menikah, dan tidak ada batasan yang berasal dari ras, warna kulit atau

kebangsaan yang menghalangi mereka untuk menikmati hak ini.

(b) Masyarakat dan Negara harus menyingkirkan semua hambatan perkawinan dan akan memfasilitasi prosedur perkawinan. Mereka harus memastikan perlindungan dan kesejahteraan keluarga.

Pasal 6

(a) Perempuan setara dengan laki-laki dalam martabat kemanusiaan, dan memiliki hak untuk menikmati serta kewajiban yang harus dilakukan; dia memiliki entitas sipil dan kemerdekaan finansial sendiri, dan hak untuk mempertahankan nama dan garis keturunannya.

(b) Suami bertanggung jawab atas dukungan dan kesejahteraan keluarga.

Pasal 7

(a) Sejak saat lahir, setiap anak memiliki hak dari orang tua, masyarakat dan negara untuk diberikan perawatan, pendidikan dan materi, perawatan higienis dan moral yang layak. Baik janin maupun ibunya harus dilindungi dan diberikan perawatan khusus.

(b) Orang tua dan mereka yang memiliki kapasitas serupa memiliki hak untuk memilih jenis pendidikan yang mereka inginkan untuk anak-anak mereka, asalkan mereka mempertimbangkan minat dan masa depan anak-anak sesuai dengan nilai-nilai etika dan prinsip-prinsip syari'at.

(c) Kedua orang tua berhak atas hak-hak tertentu dari anak-anak mereka, dan kerabat berhak atas hak dari kerabat mereka, sesuai dengan prinsip syari'at.

Pasal 8

Setiap manusia berhak menikmati kapasitas hukumnya baik dalam hal kewajiban maupun komitmen, jika kapasitas ini hilang atau dirusak, ia akan diwakili oleh walinya.

Pasal 9

(a) Masalah pengetahuan adalah kewajiban dan penyediaan pendidikan adalah kewajiban bagi masyarakat dan negara. Negara harus menjamin tersedianya cara dan sarana untuk memperoleh pendidikan dan harus menjamin keberagaman pendidikan untuk kepentingan masyarakat sehingga memungkinkan manusia mengenal agama Islam dan fakta Alam Semesta untuk kemaslahatan umat manusia.

(b) Setiap manusia berhak memperoleh pendidikan agama dan duniawi dari berbagai lembaga, pendidikan dan bimbingan, termasuk keluarga, sekolah, universitas, media, dll., dengan cara yang terintegrasi dan seimbang. untuk mengembangkan kepribadiannya, memperkuat imannya kepada Tuhan dan meningkatkan rasa hormat dan pembelaannya terhadap hak dan kewajiban.

Pasal 10

Islam adalah agama yang masih alami. Dilarang melakukan segala bentuk paksaan pada manusia atau mengeksploitasi kemiskinan atau ketidaktahuannya

untuk mengubahnya menjadi agama lain atau ateisme.

Pasal 11

(a) Manusia dilahirkan merdeka, dan tidak ada yang berhak memperbudak, mempermalukan, menindas atau mengeksploitasi mereka, dan tidak ada penaklukan selain kepada Tuhan Yang Maha Tinggi.

(b) Kolonialisme dari semua jenis yang merupakan salah satu bentuk perbudakan yang paling jahat dilarang sama sekali. Rakyat yang menderita kolonialisme memiliki hak penuh atas kebebasan dan penentuan nasib sendiri. Adalah tugas semua Negara dan rakyat untuk mendukung perjuangan rakyat terjajah untuk melikuidasi segala bentuk penjajahan dan pendudukan, dan semua Negara dan rakyat memiliki hak untuk mempertahankan identitas independen mereka dan mengendalikan kekayaan dan sumber daya alam mereka.

Pasal 12

Setiap orang berhak, dalam kerangka syariah, untuk bebas bergerak dan memilih tempat tinggalnya baik di dalam maupun di luar negaranya dan jika dianiaya, berhak untuk mencari suaka di negara lain. Negara perlindungan harus memastikan perlindungannya sampai dia mencapai keselamatan, kecuali suaka dimotivasi oleh tindakan yang menurut Syariah sebagai kejahatan.

Pasal 13

Bekerja adalah hak yang dijamin oleh Negara dan Masyarakat untuk setiap orang yang mampu bekerja.

Setiap orang bebas memilih pekerjaan yang paling cocok untuk dirinya dan yang melayani kepentingannya dan kepentingan masyarakat. Karyawan berhak atas keselamatan dan keamanan serta semua jaminan sosial lainnya. Dia tidak boleh diberikan pekerjaan di luar kapasitasnya atau menjadi sasaran paksaan atau dieksploitasi atau dirugikan dengan cara apa pun. Ia berhak - tanpa diskriminasi antara laki-laki dan perempuan - atas upah yang adil untuk pekerjaannya tanpa penundaan, serta tunjangan hari raya dan promosi yang layak diterimanya. Untuk bagiannya, ia harus berdedikasi dan teliti dalam pekerjaannya. Jika pekerja dan pengusaha tidak setuju dalam masalah apapun, negara akan turun tangan untuk menyelesaikan perselisihan tersebut dan keluhannya diselesaikan, hak-haknya dikonfirmasi dan keadilan ditegakkan tanpa bias.

Pasal 14

Setiap orang berhak untuk mendapatkan keuntungan yang sah tanpa monopoli, penipuan atau merugikan diri sendiri atau orang lain. Riba sangat dilarang.

Pasal 15

(a) Setiap orang berhak untuk memiliki properti yang diperoleh dengan cara yang sah, dan berhak atas hak kepemilikan, tanpa mengurangi diri sendiri, orang lain atau masyarakat pada umumnya. Pengambilalihan tidak diperbolehkan kecuali untuk persyaratan kepentingan umum dan pembayaran kompensasi langsung dan adil.

(b) Penyitaan dan penyitaan properti dilarang kecuali untuk keperluan yang ditentukan oleh hukum.

Pasal 16

Setiap orang berhak untuk menikmati hasil produksi ilmiah, sastra, seni atau teknisnya dan hak untuk melindungi kepentingan moral dan material yang bersumber darinya, asalkan produksi tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.

Pasal 17

(a) Setiap orang berhak untuk hidup dalam lingkungan yang bersih, jauh dari keburukan dan korupsi moral, lingkungan yang akan mendorong perkembangan dirinya dan merupakan kewajiban Negara dan masyarakat pada umumnya untuk memberikan hak tersebut.

(b) Setiap orang berhak atas perawatan medis dan sosial, dan semua fasilitas umum yang disediakan oleh masyarakat dan Negara dalam batas-batas sumber daya yang tersedia.

(c) Negara harus menjamin hak individu atas kehidupan yang layak yang akan memungkinkannya untuk memenuhi semua persyaratan dan kebutuhan tanggungannya, termasuk makanan, pakaian, perumahan, pendidikan, perawatan medis dan semua kebutuhan dasar lainnya.

Pasal 18

(a) Setiap orang berhak hidup dalam keamanan untuk dirinya sendiri, agamanya, tanggungannya, kehormatannya dan hartanya.

(b) Setiap orang berhak atas privasi dalam menjalankan urusan pribadinya, di rumahnya, di antara keluarganya, berkenaan dengan harta miliknya

dan hubungannya. Tidak diizinkan untuk memata-matai dia, menempatkan dia di bawah pengawasan atau menodai nama baiknya. Negara harus melindunginya dari campur tangan sewenang-wenang.

(c) Kediaman pribadi tidak dapat diganggu gugat dalam semua kasus. Itu tidak akan dimasuki tanpa izin dari penghuninya atau dengan cara yang melanggar hukum, juga tidak akan dibongkar atau disita dan penghuninya diusir.

Pasal 19

(a) Semua individu adalah sama di depan hukum, tanpa perbedaan antara penguasa dan yang diperintah.

(b) Hak untuk menggunakan keadilan dijamin untuk semua orang.

(c) Kewajiban pada dasarnya bersifat pribadi.

(d) Tidak akan ada kejahatan atau hukuman kecuali sebagaimana diatur dalam Syariah.

(e) Terdakwa tidak bersalah sampai kesalahannya dibuktikan dalam pengadilan yang adil di mana dia akan diberikan semua jaminan pembelaan.

Pasal 20

Tidak diperbolehkan tanpa alasan yang sah untuk menangkap seseorang, atau membatasi kebebasannya, untuk mengasingkan atau menghukumnya. Tidak diizinkan untuk menyiksanya secara fisik atau psikologis atau segala bentuk penghinaan, kekejaman atau penghinaan. Juga tidak

diizinkan untuk menundukkan seseorang untuk percobaan medis atau ilmiah tanpa persetujuannya atau dengan risiko kesehatan atau hidupnya. Juga tidak diizinkan untuk mengumumkan undang-undang darurat yang akan memberikan kewenangan eksekutif untuk tindakan semacam itu.

Pasal 21

Menyandera dalam bentuk apa pun atau untuk tujuan apa pun secara tegas dilarang.

Pasal 22

(a) Setiap orang berhak untuk mengungkapkan pendapatnya secara bebas dengan cara yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.

(b) Setiap orang berhak untuk membela apa yang benar, dan menyebarkan apa yang baik, dan memperingatkan terhadap apa yang salah dan jahat menurut norma-norma syariat Islam

(c) Informasi adalah kebutuhan vital bagi masyarakat. Itu tidak boleh dieksploitasi atau disalahgunakan sedemikian rupa yang dapat melanggar kesucian dan martabat para Nabi, merusak nilai-nilai moral dan etika atau menghancurkan, merusak atau merugikan masyarakat atau melemahkan imannya.

(d) Tidak boleh menimbulkan kebencian nasionalis atau doktrinal atau melakukan apa pun yang dapat memicu diskriminasi ras atau bentuk apa pun.

Pasal 23

(a) Otoritas adalah kepercayaan; dan penyalahgunaan atau eksploitasi jahat daripadanya sangat dilarang, sehingga hak asasi manusia dapat dijamin.

(b) Setiap orang berhak untuk berpartisipasi, secara langsung atau tidak langsung dalam administrasi urusan publik negaranya. Dia juga memiliki hak untuk menduduki jabatan publik sesuai dengan ketentuan syariat.

Pasal 24

Semua hak dan kebebasan yang diatur dalam Deklarasi ini tunduk pada syariat Islam.

Pasal 25

Syariat Islam adalah satu-satunya sumber referensi untuk penjelasan atau klarifikasi dari salah satu artikel Deklarasi ini.[325]

1. Relasi *Maqāṣid al-sharī'ah* dan HAM dalam Perspektif al-Najjār

Jika esensi dan subtansi HAM adalah pemuliaan dan penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan secara universal, maka uraian panjang al-Najjār tentang *maqāṣid al-sharī'ah* pada bagian sebelumnya menunjukkan adanya relasi dan persamaan visi antara HAM dan Islam. Sebab, sebagaimana al-Najjār jelaskan, tujuan paling utama dari

---

[325] Dokumen ini adalah hasil transliterasi penulis atas dokumen asli *The Cairo Declaration On Human Rights in Islam*, yang dimuat dalam secara online pada https://elearning.icrc.org/detention/en/story_content/external_files/Human%20Rights%20in%20Islam%20(1990).pdf diakses pada 20 April 2020.

syariat Islam (*al-maqṣad al-a'lā li al-sharī'ah al-islāmiyyah*) adalah kemampuan manusia dalam mewujudkan kebaikan dan kemaslahatan dengan merealisasikan tujuan eksistensinya sebagai khalifah di muka bumi, yaitu kemaslahatan individual, lingkungan, maupun sosial yang menjadi sebab atas kebahagiaan di akhirat kelak.[326]

Perkembangan hak–hak manusia berjalan secara konstan; mulai dari tumbuh, berkembang, kemudian menjadi luas cakrawalanya, lalu menjadi jelas deklarasinya dan akhirnya menjadi mantap dalam aplikasinya. Sumber dari seluruh hak asasi manusia akan selalu memperhatikan eksistensinya dan martabatnya, sehingga tidak diinjak–injak oleh pihak lain. Karena diatas martabat inilah tegaknya tanggung jawab atau kepribadian manusia secara hukum yang membuatnya cakap untuk menikmati dan mempergunakan hak–hak asasi yang diikuti dengan berbagai kewajiban. Hal ini telah disinggung dalam al-Qur'an, firman Allah QS. al-Isrā': 70.[327]

Ayat ini mensiyalir bahwa Allah mengangkat derajat manusia. Namun masih banyak kita jumpai praktek–praktek pelanggaran HAM yang berimplikasi pada intervensi satu kelompok kepada kelompok lain. Misalnya imperialisme yang dilakukan barat terhadap negara terjajah dan bahkan

---

[326] Al-Najjār, *Maqāṣid…..*, h. 17.

[327] Uraian lengkap ayatnya adalah sebagai berikut;

۞وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Artinya: Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.

sekarang terhadap negara berkembang, merupakan bukti pelanggaran tersebut. Muḥammad ‘Imārah menilai, maraknya tradisi imperialisme yang menjamah dunia Islam telah melahirkan budaya sekularisme.

Gagasan sekularisme ini mengawali terjadinya benturan pemikiran Islam–Barat. Selama Islam dalam hegemoni penjajah, maka peran dalam gelanggang international amat kurang. Oleh karena itu ketika Islam tersosialisasi dengan baik, cendekiawan muslim tertantang untuk memformulasikan konsep–konsep Islam dalam interaksi dengan dunia International, diantaranya tentang HAM.

Permasalahan inti dalam HAM adalah terjaganya hak seseorang dari ancaman, gangguan, hambatan dan tantangan dari pihak lain. Terjaganya eksistensi manusia dari kerusakan-kerusakan yang ditimbulkan oleh pihak luar. John Locke sendiri menamai hak–hak tersebut dengan istilah hak alamiyah, yang tidak boleh dirampas oleh lembaga dan organisasi manapun termasuk negara. Karena hak ini ada sebelum negara terbentuk.

HAM ketika dikomparasikan dengan *maqāṣid al-sharī‘ah*, ternyata berkaitan sekali. Karena *maqāṣid al-sharī‘ah* sendiri berusaha untuk menjaga kemaslahatan seseorang. Disinilah letak relevansi antara HAM dan *maqāṣid al-sharī‘ah*. Ketika manusia berhadapan dengan permasalahan yang mendesak, dalam keadaan terpaksa dan dalam keadaan sulit, maka *maqāṣid al-sharī‘ah* memberikan alternatif untuk keluar dari jurang kesulitan tersebut, sehingga hak–haknya terjaga dari kerusakan. Berhasilnya *taklīf* syariat Islam akan diperoleh dengan menjaga prinsip–prinsipnya, serta mengantisipasi segala kemungkinan yang dapat menghambatnya-meminjam istilah al-Syibly, *ḥifzhuhu min jānib al-wujūd wa hifzhuhu min jānib al-‘adam*.

Kalau kita telah lebih jauh, tawaran alternatif solusi yang dikedepankan oleh maqashid lebih terperinci dibanding dengan deklarasi tentang HAM. Maqashid tidak hanya melihat mashlahah manusia secara personalia dan duniawi, tetapi juga memperhatikan secara lingkup sosial dan permasalahan ukhrawi. Bagaimana kalau kepentingan manusiatersebut berbenturan dengan kepentingan agama, dengan jiwa, akal, keluarga dan hartanya. Dalam aplikasinya, hal ini dilandasi dengan skala prioritas, sehingga mashlahah yang diberikan oleh syariat adalah mashlahah yang penting urgen dan tertinggi dari yang lainnya.

Sampai sedemikian rincinya *maqāṣid al-sharī'ah* memberikan solusi demi terjaganya hak–hak asasi manusia. Contohnya ketia terjadi tarik menarik hukum terhadap pencuri dalam kondisi krisis; apakah dipotong tangan atau tidak, maka maqashid memberikan solusi terhadap permaslahan tersebut dengan skala prioritas sebagaimana diatas. Langkah pragmatisnya, pencuri tersebut tidak dipotong tangan dengan pertimbangan bahwa menjaga jiwa (akibat kelaparan) lebih tinggi dari pada menjaga harta.

2. Implementasi *Maqāṣid al-Sharī'ah* terhadap Nilai-nilai HAM

Kajian *maqāṣid al-sharī'ah* yang dilakukan oleh al-Najjār jika dikorelasikan dengan kajian HAM, maka dapat dijumpai adanya korelasi dan koherensi antar keduanya. Misalnya, dalam DUHAM disebutkan pada Pasal 4 bahwa etiap manusia berhak atas keniscayaan dan perlindungan atas nama baik dan kehormatannya selama hidupnya dan setelah kematiannya. Negara dan masyarakat harus melindungi jenazah dan tempat pemakamannya. Al-Najjār menjelaskan bahwa menjaga kehormatan manusia adalah bagian dari menjaga dan melindungi harkat martabat kemanusiaan

manusia.[328] Sebab manusia adalah makhluk yang diciptakan oleh Allah dengan mulia. Sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Isrā': 70.

Kehormatan adalah bagian integral dari manusia. Manjaga kehormatan manusia menjadi sesuatu yang sangat vital. Sebab, kata al-Najjār, ketika manusia dilecehkan dan direndahkan kehormatannya, maka ia akan kehilangan daya kehendaknya sehingga ia tidak produktif. Manusia yang terjaga kehormatannya, maka ia pikiran dan perbuatannya akan bekerja secara efektif.[329]

Hukum Islam mengecam keras segala bentuk pelecehan terhadap kehormatan manusia baik dalam bentuk ucapan maupun tindakan. Sebagaimana tubuh yang kesakitan akibat luka dan cidera, maka seperti itulah kemanusiaan manusia ketika kehormatannya dilecehkan dan direndahkan. Dan "luka dan cacat" kehormatan memiliki pengaruh kuat terhadap stabilitas keinginan, cita-cita dan semangat hidup manusia—dan karenanya juga berpengaruh pada tingkat produktivitas kehidupannya.[330] Sebab itu, al-Najjār menjadikan menjaga kehormatan manusia sebagai dari tujuan menjaga kemanusiaan manusia (*maqṣad hifzh insāniyyat al-insān*) yang posisinya dalam *maqāṣid al-sharī'ah* menempati tujuan syariat tertinggi (*a'la al-maqāṣid*). Posisi ini sejajar dengan menjaga agama (*hifzh al-dīn*) dan lebih tinggi dari menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dalam pengertian fisik atau tubuh manusia.[331]

Realisasi terhadap menjaga kehormatan manusia inilah yang menjadi *maqāṣid al-sharī'ah* mengapa dalam

---

[328] Al-Najjār, *Maqāṣid.....*, h. 98
[329] Al-Najjār, *Maqāṣid.....*, h. 98
[330] Al-Najjār, *Maqāṣid.....*, h. 99
[331] Al-Najjār, *Maqāṣid.....*, h. 84

Islam perilaku tercela yang dapat menyebabkan pelecehan dan perendahan martabat dan kehormatan manusia dilarang, seperti membicarakan keburukan orang lain (*ghibah*), adu domba (*al-namīmah*), menggunjing (*hamz*), mencela (*lamz*) maupun menuduh zina terhadap pasangan (*qadzaf*).[332]

Adapun terkait dengan hak hidup, DUHAM menyatakan dalam Pasal 2 ayat (a) Hidup adalah anugerah yang diberikan Tuhan dan hak untuk hidup dijamin untuk setiap manusia. Merupakan kewajiban individu, masyarakat dan negara untuk melindungi hak ini dari pelanggaran apapun, dan dilarang untuk mengambil nyawa kecuali untuk alasan yang ditentukan oleh Syariah; (b) Dilarang menggunakan cara-cara yang dapat mengakibatkan pemusnahan genosida umat manusia; (c) Pelestarian hidup manusia sepanjang jangka waktu yang dikehendaki oleh Tuhan adalah tugas yang ditentukan oleh Syari'at; (d) Keamanan dari kerusakan tubuh adalah hak yang dijamin. Adalah kewajiban negara untuk menjaganya, dan dilarang untuk melanggarnya tanpa alasan yang ditentukan oleh Syariah.

Pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah* yang berhubungan dengan Hak terjaminnya hidup manusia ini dibahas oleh al-Najjār dalam bab *maqāṣid al-sharī'ah* dalam Melindungi Esensi Kemanusiaan. Al-Najjār membagi tujuan melindungi esensi kemanusiaan kedalam dua bagian. *Pertama,* melindungi jiwa (*ḥifzh al-nafs*). *Al-nafs* sendiri oleh al-Najjār diartikan sebagai keseluruhan eksistensi manusia dengan unsur-unsurnya yang berbeda-beda. Sementara eksistensi esensi manusia (*kaynunat al-dzāt al-insāniyyah*) tidak

[332] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 100

berbeda dengan eksistensi seluruh esensi yang mencakup kelemahan (*al-dha'f*) dan kekuatan (*al-quwwah*).[333]

Adapun pengertian dari *hifzh al-nafs* adalah pemenuhan sebab-sebab kekuatan dan mencegah sebab-sebab kelemahan dalam diri manusia dengan tolok ukur mampu tidaknya melaksanakan tugas dan fungsinya. Tidak berlebihan kiranya, jika *hifzh al-nafs* menjadi salah satu tujuan hukum syariat dan bahkan tujuan general hukum syariat. Sebagaimana hal tersebut didasarkan pada QS. Al-Baqarah: 195.[334]

Sebagaimana dimaklumi bahwa hakikat esensi manusia terdiri dari dua unsur, fisik (*māddī*), yaitu badan dan non-fisik (*ma'nawī*), yaitu ruh, maka *hifzh al-nafs* sebagai salah satu tujuan hukum syariat juga ditujukan pada keduanya. Sehingga al-Najjār membagi *hifzh al-nafs* menjadi dua. *Pertama,* melindungi jiwa fisik (*al-ḥifzh al-maddī li al-nafs*). Menurut al-Najjār, meskipun tubuh manusia tidak lain adalah baju (*malābis*) bagi ruh, namun ia menjadi objek dari pemberlakuan aturan dan hukum (*qawānīn*). Hukum tersebut berhubungan dengan sebab-sebab keberlangsungan, perkembangan, dan kekuatan hidup manusia. Ada pula yang berhubungan dengan kelemahan, kerapuhan dan kebinasaan hidup manusia. Berdasarkan hal tersebut, syariat Islam memerintahkan semua hal yang berhubungan dengan keberlangsungan, pertumbuhan dan kekuatan hidup manusia sekaligus melarang segala hal yang berhubungan dengan kelemahan, kerapuhan dan kebi*naṣṣ*aan hidup manusia.[335]

Kedua, memelihara akal pikiran (*hifzh al-'aql*). Akal merupakan kekuatan tertinggi yang dimiliki manusia dan

---

[333] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 114
[334] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 114
[335] Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 116

karenanya manusia menerima *taklīf.* Manusia berbeda dari hewan karena memiliki akal. Menurut al-Najjār, akal pada hakikatnya dalah kekuatan dalam diri manusia yang dapat memahami, membedakan dan menghukumi. Sebagaimana jiwa, akal juga terdiri dari dua bagian, fisik dan non-fisik. Bagian fisik dari akal adalah otak dan saraf-saraf. Sedangkan bagian non-fisik akal adalah semua bentuk informasi yang ada di dalamnya. Karena itu, pemeliharaan terhadap akal juga terbagi menjadi dua.[336]

Pertama, pemeliharan akal secara fisik (*al-hifzh al-maddī li al-'aql*). Bentuk pemeliharaan pada bagian ini adalah sama dengan memelihara atau melindungi jiwa. Seperti memudahkan faktor-faktor yang mendukung perkembangan dan daya ingat otak baik melalui makanan, menutupinya, olahraga badan atau dengan mencegah faktor-faktor yang dapat melemahkannya baik dari penyakit, makanan tidak sehat atau minuman yang merusak badan sebagaimana diungkapkan dalam slogan populer "*al-'aql al-Salīm fī al-jism al-Salīm*".[337]

Kedua, pemeliharaan akal secara non-fisik (*al-hifzh al-ma'nawī li al-'aql*). Bagian ini tampaknya belum mendapatkan perhatian yang memadai dalam diskursus *maqāṣid al-sharī'ah* karena tensi perhatian lebih banyak tercurahkan pada uraian *al-hifzh al-maddī li al-'aql* seperti tujuan pengharaman mengkonsumsi khamr dan zat-zat memabukkan yang memiliki efek negatif terhadap akal. Karena itu, al-Najjār mengajukan tambahan penjelasan yang cukup memadai tentang memelihara akal secara non-fisik. [338]

---

[336] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 126
[337] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 128-129
[338] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 129

Tugas dan fungsi utama akal adalah berpikir, yaitu sebuah gerakan akal untuk mencapai hakikat-hakikat dan karena gerakan aktif ini, maka kapabilitas akal semakin meningkat dalam menyerap informasi dan memahami hakikat-hakikat. Terkadang akal harus berhadapan dengan faktor-faktor yang dapat mengacaukan gerakan tersebut sehinggaia mengalami kesulitan dalam menjalankan fungsi dan tugasnya dalam memahami ketetapan dan hukum.[339] Hukum syariat hadir untuk mengaktivasi gerakan akal ini sehingga ia bisa berfungsi dengan baik dan tidak mengalami kesulitan dan kekacauan. Al-Najjar kemudian menjelaskan dua cara dalam memelihara akal, kebebasan berpikir dan belajar.[340]

Bagian ini juga memiliki korelasi kuat dengan implementasi *maqāṣiid al-sharī'ah* tentang hak manusia mendapatkan pendidikan yang dalam DUHAM terdapat pada Pasal 9 (a) masalah pengetahuan adalah kewajiban dan penyediaan pendidikan adalah kewajiban bagi masyarakat dan Negara. Negara harus menjamin tersedianya cara dan sarana untuk memperoleh pendidikan dan harus menjamin keberagaman pendidikan untuk kepentingan masyarakat sehingga memungkinkan manusia mengenal agama Islam dan fakta Alam Semesta untuk kemaslahatan umat manusia. (b) Setiap manusia berhak memperoleh pendidikan agama dan duniawi dari berbagai lembaga, pendidikan dan bimbingan, termasuk keluarga, sekolah, universitas, media, dll., dengan cara yang terintegrasi dan seimbang. untuk mengembangkan kepribadiannya, memperkuat imannya kepada Tuhan dan meningkatkan rasa hormat dan pembelaannya terhadap hak dan kewajiban.

---

339 Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 130

340 Lihat selengkapnya Al-Najjār, *Maqāṣid.....,* h. 130-140

Begitu pula dalam DUHAM disebutkan pada Pasal 3 ayat (b) dilarang menebang pohon, merusak tanaman atau ternak, dan menghancurkan bangunan dan instalasi sipil musuh dengan cara menembaki, meledakkan atau cara lain apa pun dan Pasal 17 ayat (a) bahwa setiap orang berhak untuk hidup dalam lingkungan yang bersih, jauh dari keburukan dan korupsi moral, lingkungan yang akan mendorong perkembangan dirinya dan merupakan kewajiban Negara dan masyarakat pada umumnya untuk memberikan hak tersebut, maka hal ini sejalan dengan *maqāṣid al-sharī'ah* yang dibahas secara detail oleh al-Najjār dalam tujuan menjaga lingkungan fisik, terutama dalam sub tema tujuan menjaga dan melestarikan lingkungan (*maqṣad hifzh al-bī'ah*).

Al-Najjār menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *hifzh al-bīah* adalah menjaga alam (*al-maḥdhan al-ṭabī'ī*) yang menjadi tempat hidup manusia. Semua yang ada di muka bumi baik tumbuhan, hewan dan benda mati memiliki hubungan pengaruh langsung dengan kehidupan manusia (*anna lahā 'alaqatan bi al-hayah al-insāniyyah wa ta'tsiran fīhā*). Dan lingkunggan beserta isinya ini merupakan anugerah yang disediakan oleh Allah untuk memenuhi kebutuhan dan keberlangsungan manusia sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Jātsiyah: 13.[341]

Lebih jauh al-Najjār mengaitkan upaya menjaga lingkungan hidup ini dengan kemaslahatan hidup manusia. menurutnya, visi Allah menciptakan lingkungan alam ini tidak lain demi kemaslahatan kehidupan manusia—dan darinya manusia bisa memenuhi tugas dan fungsinya sebagai khalifah di muka bumi. Karena itu, ketika manusia melakukan tindakan eksploitatif dan destruktif terhadap

---

[341] Al-Najjār, *Maqāṣid.....*, h. 207.

lingkungan, maka sesungguhnya ia sedang merusak kehidupannya dan menciptakan rintangan atas terpenuhnya tugas kekhalifahannya. Dan akhirnya, akibat tindakan merusak terhadap alam dan lingkungan hidup dapat menciptakan peradaban manusia yang lemah dan krisis lingkungan hidup bagi manusia.[342]

Sebab itu, bagi al-Najjār, menjaga dan melestarikan lingkungan hidup adalah salah tujuan primer syariat Islam (*maqṣad min al-maqāṣid al-dharūriyyah*). Namun, tegas al-Najjār, sayangnya dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah, hifzh al-bī'ah* belum mendapatkan perhatian yang memadai. Hal itu terbukti dengan minimnya pembahasan yang menyeluruh tentangnya.

Ketika para ulama *maqāṣidī* belum mendeskripsikan bahwa manusia yang kecil ini dapat dan berpotensi membuat kerusakan yang besar terhadap alam dan dapat menimbulkan kemudharatan yang besar bagi kehidupan manusia. Bahkan tindakan tersebut dapat mengancam kepunahan kehidupan dunia. Sehingga, menurut al-Najjār, *hifzh al-bī'ah* selayaknya menjadi salah satu tujuan primer syariat Islam (*maqṣadan dharūriyyan*) bersama *hifzh al-māl*—keduanya merupakan tujuan tertinggi dari syariat Islam sebagai bagian dari tujuan melestarikan lingkungan materi sebagai tempat hidup manusia.[343]

Selanjutnya al-Najjār menjelaskan bahwa upaya melestarikan lingkungan ini bisa dilakukan dengan empat cara, yaitu menjaga lingkungan dari segala bentuk tindakan destruktif, menjaga lingkungan dari pencemaran dan polusi,

---

[342] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 207
[343] Al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 186

menjaga lingkungan dari perilaku konsumtif yang berlebihan dan menjaga lingkungan dengan cara revitalisasi.[344]

[344] Lihat selengkapnya dalam al-Najjār, *Maqāṣid…..,* h. 212-234

PENUTUP

Kesimpulan

Kajian dalam buku berangkat dari perdebatan panjang tentang korelasi HAM dan *maqāṣid al-sharī'ah.* Kajian tentang relasi keduanya juga berkaitan erat dengan pembahasan mengenai bagaimana kontekstualisasi hukum Islam dalam merespons isu-isu kontemporer yang beragam. Maka melalui penelitian tentang pemikiran *maqāṣid al-sharī'ah* yang dikembangkan secara kritis oleh Abdul Majīd al-Najjār, maka poin-poin kesimpulan dari buku ini adalah sebagai berikut.

Pertama, al-Najjār memposisikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai bagian sentral dalam semesta kajian hukum Islam yang sangat luas. Sentralitas *maqāṣid al-sharī'ah* itu terletak pada posisinya sebagai tujuan (*al-ghāyah*) dan hikmah (*al-ḥikmah*) diberlakukannya hukum syariat baik pada level universal, partikular dan *reliable* yang mencakup seluruh tujuan agama; cakupannya terentang pada perintah (*awāmir*) dan larangan (*nawāhī*) dalam dimensi praktis perbuatan pada satu sisi dan dimensi akidah manusia di sisi lain. Meskipun tujuan tersebut termananifestasi lebih jelas dalam persoalan hukum-hukum syariat Islam dengan tersedianya "ruang" ijtihad yang lebih luas dari pada dalam persoalan akidah. Tujuan utama yang hendak dicapai dari *maqāṣid al-sharī'ah* adalah kemaslahatan bagi kehidupan manusia baik di dunia maupun akhirat. Semua ini, bagi al-Najjār berangkat dan didasarkan pada tujuan utama penciptaan manusia, yaitu sebagai khalifah di muka bumi dan hamba. Sebab jika hukum syariat adalah media *khiṭāb* Allah terhadap manusia melalui pembebanan hukum (*taklīf*), maka topik sentral dari *maqāṣid al-sharī'ah* terletak pada bagaimana cara merealisasikan tujuan tersebut. Sehingga pengetahuan atas *maqāṣid al-sharī'ah* adalah sesuatu yang sangat signifikan terutama

dalam upaya mendapatkan pemahaman yang benar (*al-fahm al-ṣahīh*) dan aplikasi yang tepat (*al-taṭbīq al-mursyīd*) atas hukum syariat serta menjadi timbangan (*mīzān*) dalam memproduksi hukum-hukum (*taḥṣīl al-aḥkām*). Pemahaman dan aplikasi yang tepat ini pada tahap berikutnya menjadi faktor penentu bagi upaya merealisasikan tujuan hukum syariat yang dikehendaki oleh Allah (*Musyarri'*).

Kedua, inovasi pemikiran *maqāṣid al-sharī'ah* yang diajukan al-Najjār terdapat, di antaranya, pada reformasi kritisnya atas klasifikasi dan level *maqāṣid al-sharī'ah.* Menurutnya klasifikasi maupun level *maqāṣid al-sharī'ah* kepada tujuan primer (*dharūrah*), sekunder (*ḥājah*) dan tersier atau komplementer (*taḥsīniyyah*) yang dirumuskan oleh para pemikir *maqāṣidī* secara umum tidak bersifat final (*ghayr al-nihāiyyah*) dan rigid (*mulzimah*) tetapi fleksibel sesuai dengan tingkat kebutuhan manusia yang dinamis. Menurutnya, *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan-tujuan yang mencakup universalitas (*al-kulliyyāt*) dan karenanya semua klasifikasi dan level tujuan syariat bermuara kepadanya. Begitu juga dengan upaya-upaya al-Najjār untuk menjadikan kajian *maqāṣid al-sharī'ah* berorientasi pada kemaslahatan manusia yang sampai pada titik sosial-universal ((*al-maṣlahah al-ijtimā'yyah*)) dari kecenderungan orientasi kemaslahatan individual-parsial (*al-maṣlaḥah al-fardiyyah*). Itu terlihat, misalnya, ketika al-Najjār mengklasifikasikan tujuan primer dan tertingi hukum syariat kedalam empat hal utama, melindungi nilai kehidupan manusia (*ḥifzh qīmat al-ḥayah al-insāniyyah*), melindungi esensi manusia (*ḥifzh al-dzāt al-insāniyyah*), menjaga masyarakat (*ḥifzh al-mujtama'*) dan menjaga lingkungan fisik (*ḥifzh al-muhīṭ al-māddī*). Setiap bagian dari empat *maqāṣid* ini terdiri dari dua sub-*maqāṣid.* Sehingga secara keseluruhan *maqāṣid al-sharī'ah* terbagi ke dalam delapan tujuan (*maqāṣid*). Klasifikasi yang dikonsepsikan oleh al-Najjār bermuara pada upayanya untuk

menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* berorientasi pada tercapainya kemaslahatan manusia yang universal dan sosial dari sekedar pencapaian kemaslahatan yang parsial dan cenderung individual.

Ketiga, kajian *maqāṣid al-sharī'ah* yang digagas oleh al-Najjār memperlihatkan adanya korelasi dan kongruensi dengan isu-isu berkenaan dengan HAM, terutama HAM dalam Islam yang dideklarasikan di Kairo. Itu terlihat dari penjelasan al-Najjār bahwa subtansi dari *maqāṣid al-sharī'ah* adalah terwujudnya kemaslahatan manusia, sebagaimana hal tersebut juga menjadi tujuan utama dari HAM. Uraian al-Najjār tentang *maqāṣid al-sharī'ah* yang diformulasikan dalam empat bagian utama dan delapan secara keseluruhan yang dilakukan secara komprehensif dan detail menunjukkan tentang itu. Kendati demikian, tampaknya ia juga memilih posisinya sendiri. Itu terlihat dari pendapat-pendapatnya yang menyiratkan bahwa konsep HAM yang digagas dan dideklarasikan oleh PBB tidak sepenuhnya bisa diterima dan diimplementasikan dalam dunia Islam. Uraian al-Najjār tentang *maqāṣid al-sharī'ah* yang memiliki korelarasi kuat dengan tujuan penciptaan manusia sesungguhnya menegaskan, dalam kaitannya dengan konsep HAM, bahwa hak-hak yang dimiliki manusia itu bersifat transendental. Sementara dalam HAM dalam pengertian UDHR 1948 cenderung profan. Sebagaimana hal tersebut terjelaskan dalam pengertian HAM dalam UDHR sebagai hak primordial yang melekat pada semua manusia, apapun kebangsaan, tempat tinggal, jenis kelamin, asal kebangsaan atau etnis, warna kulit, agama, bahasa, atau status lainnya.

Begitu pula dalam konsep kebebasan. Kebebasan dalam Islam merupakan manifestasi dari pembebasan manusia dari ikatan dan pengabdian apapun selain Tuhan yang menciptakan manusia dan menempatkan manusia pada

posisi yang lebih tinggi dari makhluk lainnya. Hal itu terlihat, misalnya dalam penjelasan al-Najjār dalam menjaga agama (*ḥifzh al-dīn*) yang merupakan hak manusia yang berasal dari dan terikat langung dengan Tuhan. Sementara konsep kebebasan dalam UDHR adalah pemberian kebebasan kepada manusia untuk menjalani kehidupan tanpa keterikatan pada bentuk tradisi apapun, termasuk Tuhan dan agama.

Rekomendasi

Kontribusi pemikiran al-Najjār bagi kajian *maqāṣid al-sharī'ah* barangkali tidak terletak pada kritiknya pada klasifikasi *maqāṣid al-sharī'ah,* juga barangkali tidak teletak pada kritiknya terhadap level-level *maṣlahat* yang telah dirumuskan dan nyaris dianggap final oleh sebagian besar para pemikir *maqāṣidī*, tetapi tampaknya terletak pada rumusan-rumusan teoritis tentang kontekstualisasi hukum Islam terutama dalam merespons isu-isu kontemporer dengan tetap mendasarkan pada konsep-konsep normatif dan dianut oleh sebagian besar umat Muslim. Uraian dalam buku ini harus dipandang sebagai elaborasi awal terhadap beberapa rumusan teoritis tersebut dan belum pada tahap pengembangan dan aplikasi secara menyeluruh.

Sebagai tokoh yang masih hidup di era kontemporer ini, maka akan sangat menarik untuk dilakukan penelitian yang utuh tentang al-Najjār berikut kondisi sosio-kultural di sekitarnya yang turut andil dalam bangunan konsepsinya. Begitu pula penelitian komparatif terhadap pemikirannya dengan pemikir kontemporer lain tentang konsep dan implementasi *maqāṣid al-sharī'ah.* Dengan begitu inovasi dan distingsi pemikiran al-Najjār tentang *maqāṣid al-sharī'ah* dari pemikir lain bisa dinilai dan diuji. Atau karena di samping sebagai akademisi, ia merupakan aktivis yang berkiprah aktif dalam organisasi-organisasi nasional dan Internasional, maka akan menarik jika dilakukan kajian yang komprehensif

tentang implementasi konkret pemikirannya berkaitan dengan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam realitas.

Penelitian lain yang lebih empirik mungkin juga bisa dilakukan dalam bentuk kajian tentang pemikiran al-Najjār tentang isu-isu kontemporer yang lebih luas, seperti sistem ekonomi, lingkungan atau demokrasi dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah.* Begitu pula jika dilakukan penelitian yang berhubungan dengan visi besar dari pemikiran dan aktivitas politik keagamaan al-Najjār, yaitu tentang konsep revolusi dan pembentukan peradaban Islam.

DAFTAR PUSTAKA

Aarts, Paul, dkk, *From Resilience to Revolt: Making Sense of the Arab Spring*, (Amsterdam: University of Amsterdam, 2012)

Ābādī, Al-Fairūz, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, cet. 6, 1419 H/1998 M)

Abdalla, Ulil Abshar, "(Islam) Aswaja dan HAM" dalam bukunya, *Membakar Rumah Tuhan*, (Bandung: Rosda, 1999)

Abdillah, Masykuri, *Islam dan Demokrasi: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993,* (Jakarta: Kencana, 2015)

----------, "Islam dan Hak Asasi Manusia" dalam *MIQOT,* Vol. XXXVIII No. 2 Juli-Desember 2014.

Abdillah, Mujiono, *Fikih Lingkungan* (Yogyakarta: Unit Penerbitan dan Percetakan YKPN, 2005)

Abidin, Muḥammad Amīn, *Hasyiyah Radd al-Mukhtār 'ala al-Dar al-Mukhtār: Syarh Tanwīr al-Abṣār* (Cairo: Matbaah Musṭafa al-Ḥalabī, 1966)

Abd al-Salām, 'Izzu al-Dīn, *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2010)

Abū Zahrah, Muḥammad, *Ushūl al-Fiqh*, terj. Saefullah Ma'shum, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 2000)

Ahmed, Istiaq, "Konstitusionalisme, HAM dan Reformasi Islam," dalam *Dekonstruksi Shari'ah II*, terj. Farid Wajidi. (Yogyakarta: LKiS, 1996.)

Andrabi, Abroo Aman ,"Humn Rights in Islamic Perspective", dalam *International Journal of*

Humanities and Social Science Research, Volume 2; Issue 5; May 2016

Al-Asymāwī, Sa'īd Muhammad, *Ushūl al-Syarīah* (Beirut: al-Instisyār al-'Araby, 2004)

Al-Asyqar, Umar Sulayman, *Tārīkhh al-Fiqh al-Islāmī* (t.t.p: Dār an-Nafa̰is, t.t.)

Arifin, Syamsul, *Studi Agama, Perspektif Sosiologis dan Isu-isu Kontemporer*, (Malang: UMM Press, 2009)

Auda, Jasser *Maqashid Shariah as Philosophy of Islamic Law*, (London: IIIT, 2008)

Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik,* (Jakarta: Rineka Cipta, 2006)

Arkoen, Mohammed, *Rethinking Islam Today,* (Washington: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1987)

………, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, diterjemahkan dan disunting dari bahasa Perancis oleh Robert D. Lee, Boulder (Westview Press, 1994)

Asnawi, Habib Shulton, "Hak Asasi Manusia Islam dan Barat: Studi Kritik Hukum Pidana Islam dan Hukuman Mati," *Jurnal Supremasi Hukum*, Vol.1, No. 1, Juni 2012

Ash-Shiddieqy, Hasby, *Pengantar Fiqh Muamalah,* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997)

Al-Assal, Ahmad Muhammad, *Sistem, Prinsip dan Tujuan Ekonomi Islam.* (Bandung: Pustaka Setia, 1999)

'Athiyyah, Jamāluddīn Muhammad, *Nahwa Taf'īl Maqāṣid al-sharī'ah,* (Fransisco: al-Ma'had al-'Alālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2011)

Audah, Jaser, *Maqāṣid al-sharī‘ah ka Falsafah li al-Tasyrī’ al-Islāmī: Ru’yatan Manzhumiyyatan,* (Fransisco: al-Ma’had al-‘Alālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2012)

Azizy, Qodri, *Eklektisisme Hukum Naṣṣional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002)

Bābakar, Abdurrahman Shalih, *al-Maqāshid fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah,* (t.tp: Huqūq al-Thab’i Mahfuzhat li al-*Naṣṣ*yr wa al-Muallif, 2002)

Bahruddin, Ahmad, “Implementasi Maqāṣid al-*sharī‘ah* sebagai Solusi Problematika Sosial dan Kemasyarakatan Kontemporer”, dalam *Ijtihad*, Volume XVII, Nomor 1 (2017)

Barry, Norman P., *An Introduction to Modern Political Theory*, (New York: St. Martin’s Press, 1981)

Berween, Mohamed, “The Fundamental Human Rights: An Islamic Perspective”, dalam *The International Journal of Human Rights,* Vol. 6, No. 1 (Spring 2002)

Bielefedlt, Heiner, “Moslem Voices in Human Rights Debate” dalam *Human Rights Quarterly*, No. 17 Vo. 4, (John Hopkins University Press. 1995)

……, “Western” versus “Islamic” Human Rights Conception? A- Critique on Cultural Essentialism in the Discuussion of Human Rights, dalam *Journal of Political Theory*, Vo. 18, No. 1, Sage Publication Inc. 2000.

Budiardjo, Miriam, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 2000)

……., “Hak-hak Asasi Manusia dalam Dimensi Global” dalam *Jurnal Ilmu Politik*, Vol. 10, 1990; dan *SOA-Informationen*, Vol. 1, 1988.

Al-Būṭī, Muhammad Sa’īd Ramaḍān, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī’ah al-Islāmiyah* (Beirut: Muassisah al-Risālah, 2000)

Cairo Declaration On Human Rights In Islam, dalam https://elearning.icrc.org/ diakses pada 20 April 2020.

Creswell, Jhon W., *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Aproaches,* (California: SAGE Publications, Inc, 2014)

Al-Darinī, Fatḥī, *al-Manāhij al-Ushūliyyah fī al-Ijtihād bi al-Ra’yi fī al-Tasyrī’*, (Damaskus, Dār al-Kitāb al-Hadith, 1975)

Darrāz, Abdullah, “Mukaddimah”, dalam Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Sharī‘ah,* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt)

Darwis, Mohammad, “*Maqāṣid al-sharī‘ah* dan Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam Perspektif Jasser Auda” dalam M. Arfan Mu’ammar, Abdul Wahid Hasan, et. Al. (Ed), *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, (IRCiSoD, Jogjakarta, 2012)

Davidson, Scott, *Hak Asasi Manusia “Sejarah, Teori, dan Praktek dalam Pergaulan Internasional* (Jakarta: PT Temprint, 1993)

Al-Dibagh, ‘Iyad Khalid, *Muhammad al-Tâhir Ibn ‘Āsyūr*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 2005)

Dijk, P. Van, “Hukum Internasional Mengenai Hak-hak Asasi Manusia” dalam Peter Behr *et.al* (ed), *Instrumen*

Internasional Pokok Hak-hak Asasi Manusia, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1997)

Djamil, Faturrahman, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997)

Djuwaini, Dimyaudin, *Pengantar Fiqh Muamalah.* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008)

Dyrdyk, Jay, "Globalization and Multi-Cultural Knowledge of Human Rights", dalam *The Paedeia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy,* Vol. VII, 1998

Al-Faruqi, Daniel, "Korelasi Hak Asasi Manusia dan Hukum Islam", dalam *Jurnal Sosial & Budaya Syar'i,* Vol. 4, No. 1 (2017)

Al-Faryūti, Abdul Ḥāfizh dalam https://omran.org/ diakses pada 21 September 2020

Al-Fasī, 'Ilāl, *Maqāṣid al-sharī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā* (t.t.p. Dār al-Ġarb al-Islāmiy, cet. 5, 1995)

Fauzi, Ihsan Ali, "Ketika "Dalil" Menjadi "Dalih": Islam dan Masalah Universalisasi HAM", dalam Jamal D. Rahman (ed), *Wacana Baru Fiqh Sosial*, (Bandung: Mizan, 1999)

Fierro, Maribel, "Al-Shātibī", dalam C.E. Bosworth, dkk [ed.], *The Encyclopaedia of Islam, WebCD Edition* (Leiden: Brill Academic Publisher, 2003)

Al-Ghazāli, Abū Hāmid, *al -Mustasfa min Ilm al-Usūl,* Jilid I (Kairo: al -Amiriyah, 1412)

Al-Ghulāyainī, Mustafa, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah,* (Beirut: Makhtab al-'Asiryyah, 2000)

Golany, Gideon, *Earth-sheltered Dwellings in Tunisia: Ancient Lessons for Modern Design*, (United States: University of Delaware Press, 1988)

Habib, Bakr Ismail, *Maqāsid al-Sharī'ah: Ta'shīlan wa Taf'īlan,* (Dakwah al-Haq, 2003)

Hakim, Muhammad Lutfi, "Pergeseran Paradigma Maqāṣid al-*sharī'ah*: Dari Klasik Sampai Kontemporer", dalam *Al-Manāhij*, Vol. X, No. 1 (2016)

Hamdi, Bahrul, "Mashlahah dalam Paradigma Tokoh (Antara Al-Ghazālī, Al-Syaṭibī dan al-Ṭūfī", dalam *Al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. II, No. 2 (2017)

Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Fiqh* (New York: Cambridge University Press, 1997)

Hardjowirogo, Marbangun, *HAM dalam Mekanisme-mekanisme Perintis Naṣṣional, Regional dan Internasional*, (Bandung: Patma, 1977)

Hasan, M. Abdul, *Berbagai macam transaksi dalam Islam.* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003)

Hasan, Riffat, "Are Human Rights Compatible with Islam", dalam *The Issue of The Rights of Women in Muslim Communities,* tth,

Henkin, Louis, "Human rights: Religious or enlightened?" dalam Carrie Gustafson and Peter Juviler (eds.), *Religion and Human Rights: Competing Claims*, (New York: ME Sharpe, Armonk. 1998)

Huda, Qamarul, *Fiqh Muamalah.* (Yogyakarta: Teras, 2011)

Huntington, Samuel, "The Clash of Civilizations?" in Foreign Affairs, vol. 72, no. 3, Summer 1993.

Husein, Usman, *al-Ahkām al-Islāmiyyah al-Mu'ashirah fī Ijtihād al-'Ulamā' al-Ashiyyīn,* (Aceh: Araniry Press, 2006)

Husain, Shekh Shaukat, *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, terj. Abdul Rochim, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996)

Ibn 'Āsyūr, Muhammad al-Thahir, *Maqāṣid al-sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Tunisia: Dār al-Salām, 2014)

Ibn Ḥirz Allah, Abd al-Qādir, *Ḍawābiṭ I'tibār al-Maqāṣid fī Mahāl al-Ijtihād wa Athruhā al-Fiqhī,* (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2007)

Ibn Bayyah, Abdullah, *'Alāqat Maqāṣid al-sharī'ah bi Ushūl al-Fiqh,*

Ibn Abd al-Salam, Izzuddin, *Qawāid al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām* Juz I (Kairo: al -Istiqamat, t.t)

Ibn Kaṡīr, Abu al-Fidā̤ Ismail, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* (t.t.p.: Dār aṭ-Ṭaybah, cet. 2, 1420H/1999M)

Ibnu Manẓūr, Lisān al-'Arab, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāṣ al-'Arabī, cet. 3, 1419H/1999M)

Ikhwan, *Hak Asasi Manusia dalam Islam* (Jakarta: Logos, 2004)

International Civil Society Action Network Fro Women's Right, Peace, and Security. *What the Women Say: The End of the Beginning: Tunisia's Revolution and Fighting for the Future.* Brief Report 2. April 2012.
International Civil Society Action Network Fro Women's Right, Peace, and Security. *What the Women Say: The End of the Beginning: Tunisia's Revolution and Fighting for the Future.* Brief Report 2. April 2012.

Ismā'il Habīb, Muhammad Bakar, *Maqāṣid al-sharī'ah: Ta'shīlan wa Taf'īlan,* (t.tp, Idārat al-Da'wah wa al-Ta'līm, 2012)

Ismail, Nawawi, *Asas Muamalah dalam Islam*. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995)

Iswandi, Andi, "Maslahat Memelihara Harta dalam Sistem Ekonomi Islam", dalam *Salam; Jurnal Filsafat dan Budaya Hukum*, Vol. I, No. I (2014)

Iqbal, Muhammad, *Fiqh Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam* (Jakarta: Prenada Media, 2015)

Al-Jābirī, Muhammad 'Ābid, *Wijhat al-Nazhar,* (Beirut: Markaz Dirāsat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1994)

Jauhar, Ahmad al-Mursi, *Maqashid syariah*, (Jakarta : AMZAH, 2009)

Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, (Beirūt: Dār al-Jail, 1973)

al-Jundi, Abdul Wahhab Samih, *Ahammiyat al-Maqāshid fi al-Syarīah al-Islāmiyyah,* (Beirut: Muassasah al-Risālah Nāsyirun, 2008

Al-Juwainī, Abū al-Ma'ali Abd al-Mālik, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, Jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1997)

Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner,* (Yogyakarta: Paradigma, 2010)

Kamali, Muhammad Hasim, *Maqāṣid al-sharī'ah Made Simple,* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008)

Kasdi, Abdurrahman, "*Maqāṣid al-sharī'ah* dan Hak Asasi Manusia (Implementasi HAM dalam Pemikiran

Islam)", dalam *Jurnal Penelitian,* Vol. 8, No.2, Agustus 2014

Al-Kailāni, Abd al-Rahmān Ibrāhim, *Qawāid al-Maqāṣid inda al-Imām al-Shāṭibī: 'Arḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000)

Kelsay, John & Twis, Summer B. Agama dan Hak-Hak Asasi Manusia, terj. Ahmad Suaedy dan Elga Sarapung, (Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1996)

Al-Khādimi, Nuruddīn Ibn Mukhtar, *'Ilm Maqāṣid al-sharī'ah,* (Riyadh: Maktabah al-'Ubaikān, 1421)

Khadduri, Majid, "Human Rights in Islam", dalam *ANNALS of the American Academy of Political and Social Science,* Vol. I, No. 243

………, *Teologi Keadilan: Perspektif Islam*, terj. Mochtar Zoerni & Joko S. Kahhar, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999)

Khallāf, Abdul Wahab, '*Ilm Ushūl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmmiyyah, 1968)

Khan, Muhammad Zafrulla, *Islam and Human Rights,* (Punjab-India: Nazarat Nashr-o-Isha'at Qadian, 2017)

Kharismawati, Mega, "Faktor-faktor Yang Mempengaruhi Kemenangan Partai Al-Nahdhah Pada Pemilu National Constituen Assembly Tahun 2011 di Tunisia", (Disertasi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia, 2013)

Al-Khīn, Musṭafā Sa'īd, *Athār al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'* (Beirut: Dār al-Fikr, tt)

Koechler, Hans After September 11, 2001: Clach of Civilization or Dialogue?, makalah kuliah di Asian Center, University of Philippines, 15 Maret 2002.

Latif, Yudi, *Mata Air Keteladanan: Pancasila dalam Perbuatan,* (Bandung: Mizan, 2014)

Lynch, Marc, "Obama's Arab Spring", dalam Asaad Al-Saleh. *Voices of The Arab Spring: Personal Stories of The Arab Revolution.* (New York: Columbia University Press, 2015)

Lopa, Baharudin, *Al-Qur'an dan Hak-hak Asasi Manusia*, (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1996)

Lubis, Todung Mulya, *In Search of Human Right: Legal-Political Dilemmas of Indonesia's New Order 1966-1990,* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993)

Malik, Dedy Jamaluddin, "Wacana Media Barat, Citra Islam dan Benturan Antar Peradaban" dalam Idi Subandi Ibrahim dan Dedy Jamaluddin Malik (ed), *Hegemoni Budaya*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000)

Manan, Bagir & Kuntana Magnar, *Beberapa Masalah Hukum Tata Negara Indonesia*, (Bandung: Alumni, 1993), hal.8

Mas'ud, Muhammad Khalid, *Shātibi's Philosopy of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research International University Islamabad, 1995)

Maulidi, "Paradigma Progresif dan *Maqāṣid al-sharī'ah*: Manhaj Baru Menmukan Hukum Responsif", dalam *ASY-SYIR'AH: Jurnal Ilmu Sharī'ah dan Hukum,* Vol. 49, No. 2 (Desember 2015)

Mayer, Ann Elizabeth, *Islam and Human Rights: Tradisition and Politics*, (London: Pinter Publishers, 1995)

Minhaji, Akh., “Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim”, dalam *Ulumul Qur’an,* Vol. 2. 1993

Al-Mushlih, Abdullah & Shalah Ash-Shawi, *Fikih ekonomi keuangan Islam*, (Jakarta: Darul Haq, 2004)

Al-Misawī, Tāhir, “al-Syaikh Muhammad al-Tāhir ibn ‘Āsyūr wa al-Masyrū’ al-Lafzhī lam Yaktamil”, dalam Muhammad al-Tāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-sharī‘ah al-Islāmiyyah,* (Oman: Dār al-Nafāis, 1999)

Husein, Muhammad, *Menyusuri Jalan Cahaya: Cinta, Keindahan, Pencerahan*, (Yogyakarta: Bunyan, 2013)

Maghfur, Ahmad, “Kearifan Tradisi Islam Indonesia dalam *Hifzh al-bī’ah*”, dalam *Ibda’ Jurnal Kebudayaan Islam,* Vol. 10, No. I, Januari-Juni 2012

Mardani, *Fiqh Ekonomi Syariah: Fiqh Muamalah*. (Jakarta: Kencana, 2013)

Masrifah, A.R. & Achamd Firdaus, “The Framework of Maslahah Performa as Wealth Management System and Its Implication for Public Policy Objectives” dalam *MEDIA SHARĪ‘AH (Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranatas Sosial),* Vol. 18, No. 2, Juli-Desember 2016

Milne, A.J.M., *Human Rights and Human Diversity*, (Houndmills, Basingstoke, Hamsphire dan London: Macmillan, 1986)

Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif,* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1996)

Mudhofir, Abdullah, *Al-Qur’an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Sharī‘ah* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010)

Mutia, Evi, “Pendekatan Maqāsīd al-*Sharī‘ah* Sebagai Pengukuran Kinerja Perbankan *Sharī‘ah* di Asia Tenggara” dalam *Jurnal Akuntansi dan Keuangan Indonesia,* Vol. 14, No. 2, Desember 2017

Muhalling, Rusdin, “Hak Asasi Manusia (HAM) dalam Perspektif Hukum Islam”, dalam *Jurnal Al-‘Adl,* Vol. 11, No. 1, Januari 2018

Muhammad, Rusjdi Ali, *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Syariat Islam*, cet. 1 (Banda Aceh: Ar-Raniry Press dan Mihrab, 2004)

Al-Naim, Abdullah Ahmed, *Toward in Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Rihgts and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1990.)

………, “Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate” dalam preceeding *Religion and The Universality of Human Rights, ASIL Proceedings*, 2000

Al-Najjār, Abdul Majīd, *Maqāṣid al-sharī‘ah bi Ab’ād Jadīdah,* (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2008)

------------, *Khilāfat al-Insān bayn al-Waḥy wa al-‘Aql : Baḥts fī Jadāliyyah al-Naṣṣṣ wa al-‘Aql wa al-Wāqi’,* (Herndon USA: al-Ma’had al-‘Alāmī li al-Fikr al-Islāmī, 1981)

------------, “Fiqh al-Taḥaddhur al-Islāmī, dalam *Al-Syuhūd al-Ḥadhārī li al-Ummah al-Islāmiyyah,* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2006)

------------, “‘Awāmil al-Syuhūd al-Ḥadhārī”, dalam *Al-Syuhūd al-Ḥadhārī li al-Ummah al-Islāmiyyah,* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2006)

Naim, Ngainun, "Islam dan HAM: Perdebatan Mencari Titik Temu", dalam *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan,* Vol. 15, No. 1, Juni 2015

Nawawie, A. Hasyim, "Pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah tentang Persetujuan Anak Gadis dalam Perkawinannya", dalam *Jurnal Pemikiran Keislaman Tribakti*, Vol. XXIII, No. 1 (2012)

Nazir & Muhammad, A, *Ensiklopedi Ekonomi dan Perbankan Syariah*, (Bandung: Kaki Langit, 2004)

Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education) Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani, (Jakarta: IAIN Press, 2000)

Pendidikan Kewarnageraan (Civic Education) Demokrasi, HAM, dan Masayarakat Madani, (Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, 2003)

Perry, Michael J, *The idea of Human Rights: Four Inquiries*, (New York: Oxford University Press, 1998)

Petersen, Marie Juul, "Islam and Human Rights: Clash or compatibility", dalam *The London School of Economics and Political Science,* June 11th 2018. Dalam https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2018/06/islam-and-human-rights-clash-or-compatibility/diakses pada 24 Oktober 2020.

Polis, Adamantia, "Human Right", dalam Mary Hawkesworth dan Maurice Kogan (eds.), *Encyclopedia of Goverment and Politics*, Vol. 2, (London dan New York: Routledge, 1992)

Prasetyo, Hendro & Ahmad Sahal, “Universalisme HAM: Tanggapan Islam”, dalam *ISLAMIKA,* Vol. 2, Oktober-Desember 1993

Prihantoro, Hijrian A., “Rekonstruksi Nalar Keberagamaan: Tekstur Baru Dialektika Pemaknaan Teks dan Konteks (Telaah Pemikiran Abdul Majīd al-Najjār dalam Buku *Fī Fiqh al-Tadayyun: Fahman wa Tanzīlan*)”, dalam *Al Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial,* Vol. 10, No. 2, (2016)

Al-Qardhāwī, Yūsuf, *Fiqih Peradaban : Sunnah Sebagai Paradigm Ilmu Pengetahuan*, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997)

--------------, *Agama Ramah Lingkungan,* terj. Abdullah Hakim Shah (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001)

Qodir, Zuly, *Sharī'ah Demokratik: Pemberlakuan Sharī'ah Islam di Indonesia,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)

Rafie, Multazimah Binti, “The Universal of Human Rights and Maqāshid al-Sarī'ah: Gauging Resemblance & Aberration”, dalam *Conference Paper* Januari 2017

Rahman, Fazlur, “Interpreting al-Qur'an” dalam *Inquiry*, Mei, 1986,

---------, *Islam and Modernity: Tranformasi of an Intelectual Tradition*, (Chicago: Chicago University Press, 1980)

---------, “Some Key Ethical Concepts of the Qur'an” dalam *Journal or Religious Ethics,*Vol. XI, No. 2, 1983

Ramadan, Tariq, *Islam and The Arab Awakening*. (London: Oxford Press. 2012)

Ramayulis, samsul nizar, *Filsafat Pendidikan Islam,* (Jakarta: Kalam Mulia,2010)

Al-Raysūnī, Ahmad, *Nazhariyyāt al-Maqāshid 'inda al-Imām al-Syātibī,* (Kairo: Dār al-Kalimah li al-*Naṣṣ*yr wa al-Tawzī', 2013)

----------, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Syarī'ah* (Cairo: Dār al-Kalīmah,2009)

Al-Rāzī, Muhammad Abdul Qadir, *Mukhtār al-Sihhah*, (Beirut, Dār Iḥyā at-Turāṡ al-'Arabī, cet. 4, 1426 H/2005 M)

Roberts, Glenn L., *Islamic Human Rights and International Law* (AS: Faculty of the University of Houston Law Center, 2003)

Saleem, Amjad M. Ed. *The Arab Revolution: Hopes, Challenges, and Transitions,* (London: The Cordoba Foundation, 2012)

Samnoy, Ashild, "The Origins of the Universal Declaration of Human Rights", dalam G. Alfredsson and A. Eide (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights: A Common Standard of Achievement*, (Martinus Nijhoff Publisher, 1999)

Shalih, Abd al-Qadir Muhammad, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī al-Aṣr al-Hadits*, (Beirut: Daru al Makrifah.2003)

Sikandar, Sayed, "Principles of Environmental Law in Islam," dalam *Arab Law Quarterly 17*, no. 13 (2002)

Simpson J.A. & E.S.C. Weiner, *The Compact Oxford English Dictionary.*, (Oxford University Press, 1991)

Stackhouse, John, "Human rights and public theology: The basic validation of human rights", dalam Carrie Gustafson and Peter Juviler (eds.), *Religion and Human Rights: Competing Claims*, (New York: ME Sharpe, Armonk. 1998)

Sudjana, Eggi, *HAM dalam Perspektif Islam, Mencari Universalitas HAM bagi Tatanan Modersitas yang Hakiki,* (Jakarta: Nuansa Madani, 2000)

Sugono, Dendi (red.) et.al., *Kamus Besar Bahasa Indonesia edisi IV* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008)

Suhendi, Hendi, *Fiqh muamalah.* (Jakarta: Rajawali Press, 2008)

Sullivan, Anthony T., "Special Report: Western and Islamist leaders consider dialogue of cultures and civilizations" dalam *Washington Report*, Agustus-September 1997.

Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 2008), h. 15-16; Musdah Mulia, *Islam & Hak Asasi Manusia: Konsep dan Implementasi* (Yogyakarta: Naufan Pustaka, 2010)

Syafei, R., *Fiqh muamalah.* (Bandung: Pustaka Setia, 2000)

Syaltūt, Maḥmūd, *Al-Islām: 'Aqīdah wa Syarī'ah*, cet. XVIII (Kairo: Dār asy-Syurūq, 1421H/2001M)

Al-Syarbini, Khaṭib, *Mughni Al-Muhtāj Ila Ma'rifah Ma'āni Alfāzh al-Minhāj,* (Beirut: Dār al-Fikr, 1978)

Syari'ati, Ali, *Rasulullah Saw. Sejak Hijrah hingga Wafat: Tinjauan Kritis Sejarah Nabi Periode Madinah*, terj. Afif Muhammad, cet. 2 (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995)

Al-Syāthibī, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqat fī Ushūl al-Sharī'ah*, (Beirut Dār al-Kutub al-Ilmiyah, , 2003)

Al-Syaukānī, Ali, *al-Qaul al-Mufīd fī Adillat al-Ijtihād wa al-Taqlīd,* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Mishrī, 1991)

Tamimi, Azzam S., *Rachid Ghannouchi: A Democrat Within Islamism*, (Oxford: Oxford University Press, 2001)

Al-Taskhirī, Ali, *Huqūq al-Insān bayn al-I'lānayn al-Islāmī wa al-'Ālamī* (Teheran: Râbithah al-Thaqâfah wa al-'Alâqah al-Islâmiyyah, 1997)

Tibbi, Bassam, *Islam between Culture and Politics*, (New York: Palgrave Macmillan, 2001)

Toriquddin, Moh., "Teori *Maqāṣid Sharī'ah* Perspektif al-Syāṭibī", dalam *Journal de Jure*, Vol. VI, No. 1 (2014)

Traer, Robert, "Human Rights in Islam," dalam Islamic Studies, Vol. 28, No. 2 (Summer, 1989)

Al-Ṭūfī, Najmuddin, , "Syarh al-Hadis Arba'in an-Nawaiyah", dalam Mustafa Zaid, *al-Maslahat fi at-Tasyri'i al-Islami wa Najmuddin al-Ṭūfī* (w. 716 H) (Mesir: Dar al-Fikr al -Arabi, 1954)

Al-'Umarī, Nadiah Syarīf, *Ijtihād fī al-Islām* (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1984)

Undang-Undang No. 39 Tahun 1990 tentang Hak Asasi Manusia Pasal 1, di akses dari www.komisiyudisial.go.id, pada hari Kamis, 10 Oktober 2020.

Wereramantry, C.G., "Islam and Human Rights," dalam Tahir Mahmood (ed.). *Human Rights in Islamic Law* No.1. t.k.p: IOS Series, t.th.

Al-Yūbī, Muhammad Sa'd ibn Masū'd, *Maqāṣid al-Sayrī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alaqātuhā bī al-Adillah al-Syar'iyyah* (Riyād: Dār al-Hijrah, 1998)

Yusdani, "Menyimak Pemikiran Hukum Islam", dalam *Journal Al-Mawarid* Edisi XVII Tahun 2007

Zafrullah Khan, Muhammad, *Islam and Human Rights,* (United Kingdom: Islam International Publications Ltd, 2017)

Zada, Khamami, "Gelombang Revolusi dan Transisi Politik di Timur Tengah dan Afrika Utara", dalam *Salam Salam; Jurnal Sosial dan Budaya Syar'I*, Vol. 2 No. 1 Juni 2015

Al-Zuḥailī, Wahbah, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmiy* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1406H/ 1986M)

------------, *Nazhāriyyat al-Dharūrah al-syar'īyyah.* (Beirut: Dār al-Fikri al-Mu'āsir, 1997)

https://www.cilecenter.org/ar/node/1128 diakses pada 10 November 2019

https://anc.majles.marsad.tn/deputes/4f4fbcf3bd8cb56157000078 diakses pada 20 September 2020

http://www.odabasham.net/ diakses pada 22 September 2020

https://www.cilecenter.org/ar/node/1128

https://www.britannica.com/biography/Rachid-al-Ghannouchi, diakses pada 02 Desember 2020

https://omran.org/ diakses pada 21 September 2020

INDEKS

A

B

E

H

TENTANG PENULIS

Zahwa Syihab. Lahir di Sukabumi, 20 Desember 1994. Alumnus Pesantren Tanwiriyyah Cianjur. Lulus S1 Fakultas Syari'ah Islamiyyah di Universitas Al-Azhar Cairo pada tahun 2016. Lulus studi magister konsentrasi Syari'ah di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2021. Saat ini, penulis adalah dosen Progam Studi Hukum Ekonomi Syari'ah dan Pendidikan Agama Islam di STAI Al-Masthuriyyah Sukabumi. Penulis juga aktif sebagai anggota MUI Kabupaten Sukabumi Komisi Pemberdayaan Perempuan, Remaja dan Keluarga periode 2021-2026. Aktivitas lainnya adalah menjadi salah satu dewan pengasuh Ponpes Assalafiyyah 2 Sukabumi.

SATU ABAD NU
1344 - 1444 H

SAYA SIAP MENGHADIRI

RESEPSI PUNCAK SATU ABAD NU
STADION GELORA DELTA SIDOARJO

MERAWAT JAGAT MEMBANGUN PERADABAN 7 FEB 2023 16 RAJAB 1444 H

RELASI *MAQĀSID AL-SHARĪ'AH* DAN HAM

Studi Pemikiran 'Abd al-Majīd al-Najjār
dalam Kitab *Maqāsid al-Sharī'ah bi Ab'ād Jadīdah*

Zahwa Syihab
21161200100050

UJIAN TESIS KE 2498
Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Selasa, 9 Februari 2021, pukul 09.00 WIB

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA